RAÚL ECHAURI

EL SER EN LA FILOSOFIA DE HEIDEGGER



INSTITUTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ROSARIO
1964

P R E F A C I O

Hace ya varios años que la problemática metafísica viene experimentando un espléndido renacimiento. Relegada a un segundo plano o casi olvidada en los últimos siglos, comienza a ocupar nuevamente hoy el lugar de privilegio que antaño le correspondiera. Sin entrar a analizar las razones de esa postergación, que quizás tenga su origen en el lamentable viraje de la historia del ser ocurrido en las postrimerías de la Edad Media, nos toca comprobar que la metafísica empieza a renovarse en nuestra época, tratando de reconquistar su intransferible dignidad de filosofía primera; de este modo, ella vuelve a ostentar su prioridad, en tanto que le incumbe la capital tarea de establecer los cimientos mismos de todo saber filosófico.

El presente trabajo quisiera brindar, aunque más no sea pálidamente, la temática metafísica que agita a un vasto sector de la filosofía contemporánea. Al respecto, la obra de Martin Heidegger traduce magníficamente la restauración del problema del ser que estamos señalando, con el encanto y la profundidad propios de su meditación; y ella ha captado de tal manera nuestro interés y estimulado nuestra reflexión, que nos hemos propuesto dilucidar aquí, en la medida de lo posible, la cuestión del ser tal como ha sido planteada por el filósofo friburgués.

También vibra, en este estudio, el pensamiento de Santo Tomás, que admiramos desde hace tiempo y que, en nuestra opinión, constituye un punto de contacto inestimable con la especulación heideggeriana y una de las mejores referencias para aclarar el misterio mismo del ser.

Por otra parte, creemos que es ésta la circunstancia más propicia para hacer público nuestro cordial agradecimiento a la Fundación Alexander von Humboldt, de la República Federal Alemana, por la valiosa oportunidad que nos proporcionó, al otorgarnos la beca durante cuyo transcurso se cristalizó gran parte de la presente investigación.

Asimismo, quisiéramos también dejar constancia de nuestro reconocimiento a la Facultad de Filosofía y Letras, y a su Instituto de Filosofía, por la amable deferencia que han tenido al publicar esta obra, cuya finalización personalmente le debemos.

R. E.

INTRODUCCION

Abordar el problema del ser en la filosofía de Martin Heidegger equivale a enfrentarse con una de las incógnitas más difíciles del pensamiento contemporáneo, pero, a la par, de las más sugestivas. La dimensión metafísica que sobrellevan todas las reflexiones heideggerianas justifica, por otra parte, el enorme interés que el filósofo alemán ha despertado en los círculos intelectuales, siendo posiblemente el pensador que concentra en la actualidad la mayor atención filosófica [1].

A menudo nos hemos preguntado si tal prestigio es merecido, si bien la fascinación que ha ejercido sobre nosotros nunca ha menguado. Sin embargo, un contacto prolongado con sus temas nos ha convencido de la originalidad de su meditación y del esfuerzo realizado por repensar radicalmente las cuestiones eternas del menester filosófico [2].

---

[1] Un índice cierto de tal hecho queda confirmado por la apreciable cantidad de obras y artículos que han visto la luz en los últimos años. La bibliografía publicada por H. Lübbe registra 880 títulos aparecidos entre los años 1917 y 1955. Cf. Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI, 1957.

[2] Con respecto a la autenticidad especulativa del filósofo, nos place citar el testimonio vívido y elocuente del conocido tomista francés Étienne Gilson: "Lo que yo experimentaba antaño al oir a Bergson, esa conmoción interior, inmediata y comparable a la más viva emoción musical, que uno experimenta al contacto con el pensamiento metafísico puro, no puede ser una ilusión de la memoria, pues la he sentido de nuevo solamente otra vez, tarde en la vida y en un caso en el que, menos aún que en aquél de Bergson, estaba para mí en causa la verdad del pensamiento. En 1957 en Friburgo de Brisgovia, perdido en una masa de tres mil oyentes tan completamente dominados por él como yo mismo lo estaba, he escuchado durante una hora a Martin Heidegger y me he vuelto a encontrar de pronto en el pequeño anfiteatro del Colegio de Francia, donde cincuenta años antes había tenido la misma experiencia. Era la Filosofía, tal como Boecio la vio un día en su majestad real, la sabiduría en persona, aquélla que no existe nunca completa y realmente fuera de un filósofo viviente que piensa en voz alta, delante de nosotros, pero para sí mismo y como si no estuviéramos allí". E. GILSON, "Souvenir de Bergson", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nº 2, 1959.

El pensamiento heideggeriano es un pensamiento esencialmente "*unterwegs*", en camino, que no se presenta nunca como definitivo, sino siempre en elaboración; uno puede apreciar, en muchos de sus escritos, el movimiento mismo de su pensar en plena labor especulativa, que toma un sendero para luego abandonarlo y seguir otro rumbo. "He abandonado un punto de vista anterior, —nos dice Heidegger—, no para cambiarlo por otro, sino porque también la posición precedente sólo fue un alto en el camino. Lo permanente en el pensar es el camino. Y los caminos del pensamiento entrañan en sí la plenitud del misterio que podemos recorrer hacia adelante y hacia atrás; incluso, únicamente el camino de regreso nos conduce hacia adelante" [3].

El hecho de que la filosofía heideggeriana no nos brinde conclusiones, sino que aparezca más bien como una reflexión pura, no implica que no se puedan desgajar de ella sus ideas directrices fundamentales y el hilo conductor que las vertebra. No vacilamos en afirmar que esta última función está desempeñada por el tema del ser, tema que constituye el corazón mismo del esfuerzo heideggeriano.

A nadie que haya frecuentado la obra del filósofo se le escapa la dificultad extrema que existe en determinar lo que Heidegger denomina con la palabra "ser". Se han suscitado, al respecto, las opiniones más diversas en torno a ese supremo imponderable y las interpretaciones hasta ahora propuestas divergen a veces tan sustancialmente, que uno siente la desazón de poder llegar a desentrañar tal enigma. El lenguaje heideggeriano, por lo demás, muy afecto a neologismos y arcaismos, dificulta particularmente la intelección de sus ideas. No obstante, la plasticidad de las imágenes, con que Heidegger expresa sus intuiciones, confiere a su "maravilloso estilo filosófico" —según el juicio de Ortega y Gasset— una atracción innegable no exenta, por momentos, de ciertas resonancias místicas.

Sin embargo, durante nuestra lectura de la *Introducción a la metafísica* [4], surgieron en nosotros, de manera vivaz e irresistible, algunas tesis de la filosofía tomista que, como un relámpago, arrojaron su luz sobre las páginas que leíamos. A partir de ese momento lo-

---

[3] M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1959, pp. 98-99.

[4] M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, traducción y estudio preliminar de Emilio Estiú sobre "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", Bs. As., Nova, 1956.

gramos un cierto acceso al ser de Heidegger, que hemos ahondado progresiva y simultáneamente con nuestro conocimiento de la metafísica tomista. Lentamente se fue afianzando entonces la idea de una confrontación entre ambos pensamientos, a pesar de la diversidad de horizontes y de intereses; tal hecho, lejos de invalidar nuestras intenciones, las reafirmó, ya que el cotejo nos pareció tanto más significativo cuanto dispares son los ángulos visuales y las circunstancias históricas.

Nos corresponde además confesar honestamente, que si bien Santo Tomás nos ha permitido iluminar la filosofía heideggeriana, no es menos cierto que Heidegger también nos ha ayudado a comprender más profundamente a Santo Tomás. Esta afirmación, que podría resultar sorprendente, se encuentra compartida por sectores de inspiración tomista: "¿Significa esto decir que el pensamiento del Ser, tal como lo concibe Heidegger, nos resulte tan extraño que nos dejaría indiferentes? Muy por el contrario, él no cesa de hablarnos, de interpelarnos y de obligarnos a profundizar en la comprensión del sentido de la filosofía de S. Tomás. En una época que fue dominada por el racionalismo y que se deja seducir ahora por los prestigios positivistas del análisis filosófico, no puede ser indiferente que se nos recuerde la urgencia de la cuestión del Ser, con la autoridad y el encanto que son propios al filósofo de Friburgo" [5].

La finalidad de este trabajo consistirá en aproximarse, tanto como sea posible, al misterio del ser en la obra de Heidegger. Al lector le tocará decidir si nuestra elección de Santo Tomás, como punto de referencia y comunicación con el filósofo friburgués, fue acertada o no. Subyugados sinceramente por dos estilos mentales tan diferentes y entusiasmados con la riqueza metafísica de sus especulaciones, emprendemos entonces la tarea de enfrentarlos amistosamente, —tarea gigantesca en sí misma, pero humilde en su realización—, empeñados en lograr un encuentro cuya fecundidad tratarán de poner de manifiesto las presentes páginas.

[5] Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Nº 3, 1959, pp. 404-405.

CAPITULO I

PLANTEO DEL PROBLEMA METAFISICO

1. *Fenomenología y ontología*

Antes que nada, nos permitiremos unas breves consideraciones sobre el delicado problema de las relaciones existentes entre fenomenología y ontología. Dados los pocos años de vida del movimiento fenomenológico y las distintas vertientes en que se escindió el cauce original, resulta espinosa la obtención de un concepto definido de fenomenología, como así también del papel que le toca desempeñar en el concierto de las diversas disciplinas filosóficas, especialmente en lo que concierne a su vinculación con la metafísica.

Inicialmente se confesó la fenomenología, en las páginas de su creador, como el método mismo del filosofar, método que estaría por encima de toda contienda filosófica, en particular de la sostenida por idealistas y realistas. Muy lejos de lograr tal ideal y solucionar los problemas inherentes a la nueva tendencia, la muerte interrumpió la febril e imponderable labor de Edmund Husserl, que fue proseguida por sus discípulos en distintas direcciones. Nuestro interés se concentra, únicamente, en el concepto de fenomenología elaborado por Heidegger, tal como lo encontramos expuesto en la *Introducción* a *Ser y tiempo.* [1]

También para Heidegger, la fenomenología designa un método, el "cómo" de la investigación filosófica. Desdoblando la palabra en sus dos componentes, fenómeno y logos, el autor remonta el análisis de estos términos a su fuente griega. Según ésta, fenómeno significa "lo que se muestra en sí mismo, lo manifiesto", lo cual no debe confundirse, por otra parte, con la apariencia, ya que ésta precisa siempre del fenómeno. En segundo lugar, la palabra logos significa etimológicamen-

[1] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1957.

te "hacer ver algo". Vinculando ambos integrantes, cosa de obtener un primer concepto, la palabra fenomenología quiere decir: "hacer ver lo que se muestra a partir de sí mismo, tal como se muestra desde sí mismo" [2].

Y "¿qué es —pregunta Heidegger— lo que la fenomenología debe hacer ver?" "Manifiestamente aquello que justo no se muestra primeramente y de ordinario, aquello que está oculto frente a lo que se muestra primeramente y de ordinario, pero que a la vez es algo que pertenece esencialmente a lo que se muestra primeramente y de ordinario, de tal modo que constituye su sentido y fundamento" [3]. Tal es el ser del ente. Y es precisamente el ser, cuya significación se olvida, lo que se debe tratar de convertir en fenómeno.

La fenomenología constituye, entonces, la forma de acceso al ser; por ello, "la ontología sólo es posible como fenomenología" [4]. La fenomenología se determina, por ende, considerada en su contenido, como "la ciencia del ser del ente — ontología" [5], ya que su aspiración principal consiste en fenomenizar el ser, reducto último de lo que es. De aquí resulta que "ontología y fenomenología no son dos disciplinas distintas pertenecientes junto con otras a la filosofía. Ambos títulos caracterizan la filosofía misma por su objeto y forma de trato" [6].

Considerando el breve resumen que hemos expuesto, observamos que la idea de mostración constituye el eje central de la fenomenología, cuya tarea primordial consiste en mostrar, esto es, en convertir en fenómeno todo el orden de lo que es. Esta mostración alcanza lo que primeramente se brinda, pero debe llegar también a lo que no se ofrece tan fácilmente y que constituye el fundamento de lo primero. El fenomenólogo se propondrá, en consecuencia, fenomenizar todo, especialmente aquello que permanece oculto y que más se resiste a la mostración, es decir, el ser del ente.

Tratando de encontrar un criterio de diferenciación entre este concepto de fenomenología y la ontología tradicional, [7] convendrá pre-

---

[2] *Op. cit.*, p. 34.
[3] *Op. cit.*, p. 35.
[4] *Op. cit.*, p. 35.
[5] *Op. cit.*, p. 37.
[6] *Op. cit.*, p. 38.
[7] Con el nombre de filosofía tradicional designamos la síntesis especulativa realizada por Santo Tomás de Aquino.

guntarse por el carácter mismo de la mostración fenomenológica. Si la calificamos de inteligible, difícilmente sería entonces hallable un índice que permitiera distinguirla de la ontología, puesto que, metafísicamente considerado, es completamente lícito hablar también de una mostración inteligible, la única, por otro lado, a la que atiende la mirada del metafísico.

Por el contrario, toda la obra heideggeriana parecería apuntar a otro tipo de mostración, a una mostración de cualidad sensible y física; al menos, el lenguaje que Heidegger emplea se mantiene frecuentemente en un plano imaginativo. Esto no quiere decir tampoco que la fenomenología heideggeriana se quede por ello en la superficie de las cosas, sino que ella condiciona la intimidad del ente al aparecer, como si real fuese exclusivamente lo que se muestra o puede mostrarse.

En este sentido, su noción de fenomenología estaría reñida con la filosofía primera, la cual afirma que, más allá de lo que se brinda o puede brindarse, existe una inteligibilidad íntima que sostiene y fundamenta el orden fenomenal y que nunca podría fenomenizarse, o sea, mostrarse y aparecer de manera tangible. Podríamos decir que la fenomenología permanece en un dominio óntico, sin trascenderlo en procura del orden metafísico profundo o, más bien, negándole a éste toda consistencia propia, remisa esencialmente a toda manifestación exterior. La ontología, en cambio, rebasa el ámbito de lo que externamente se da, en busca de la estructura metafísica interior que conforma inteligiblemente el orden fenomenal: esa inteligibilidad metafísica no es fenomenal —y nunca podría serlo— sino transfenomenal.

Ateniéndonos, por ende, a la fórmula que Heidegger usa para definir la fenomenología, a saber, "hacer ver lo que se muestra a partir de sí mismo", en donde las palabras ver y mostrar denotan un carácter gráfico y espacial, hemos hallado una pauta de diferenciación entre fenomenología y ontología, en el caso que la mostración fenomenológica posea, tal como creemos, una índole más sensible que inteligible. Según esto, "el problema central de la nueva filosofía es el del pasaje del fenómeno a su fundamento transfenomenal, el ser, o lo que es lo mismo, de la fenomenología a la metafísica" [8].

---

[8] A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Nauwelaerts, 1952, p. 102.

Este es, hasta el momento, el temperamento que predomina en los juicios que la filosofía tradicional ha vertido sobre la actitud fenomenológica. Citamos al respecto la opinión del P. Lotz: "El punto decisivo para una discusión sobre la filosofía del Ser según Heidegger es éste: ella no va jamás más allá del análisis de lo que se muestra o aparece. Ciertamente, nosotros reconocemos la importancia fundamental de tal análisis. Pero pensamos igualmente que él no agota la tarea de una filosofía del Ser, cuya edificación acabada exige, por el contrario, que lo que es des-cubierto como fenómeno sea plenamente elaborado con la ayuda del concepto, del juicio y del razonamiento. Pues es así solamente como lo que se muestra, lo que aparece, se vuelve en verdad completamente visible según lo que él es"[9].

Por otra parte, los autores de cuño tomista no rechazan de plano la postura fenomenológica; lo único que le niegan es el hecho de que pretenda suplantar a la ontología. Le asignan por ello una misión analítica que sería descriptiva del orden fenomenal y previa a la investigación metafísica, que se encargaría luego de lograr la interioridad inteligible del fenómeno, interioridad que constituye su sentido y fundamento —como el ser que persigue Heidegger—, pero que no puede asimilarse al orden de lo que meramente aparece y se muestra. De acuerdo con este criterio escribe E. Gilson: "La verdadera metafísica del ser no ha tenido nunca la fenomenología a la que tenía derecho, la fenomenología moderna no tiene la metafísica que solamente puede fundarla, y, al fundarla, guiarla"[10].

Si ambas disciplinas se pudiesen complementar del modo señalado, quedarían determinados sus límites y establecida su diferencia, lo cual contradeciría la identificación que Heidegger promulga entre ellas.

Insistimos que si tanto la fenomenología heideggeriana como la metafísica tomista se esfuerzan por extraer de las cosas su ser constitutivo, la diferencia no reside en esta común pretensión, sino en el hecho de que, para el tomismo, esa raíz íntima es irreductible a todo aparecer y mostrarse. En una de sus últimas obras, expresa Heidegger netamente el clima fenomenológico de su especulación, al referirse al carácter que la palabra mostración tenía para los griegos: "φαίνεσθαι significa para ellos: traer al lucir y aparecer en él. El apa-

---

[9] J. B. Lotz, "Heidegger et l'être", *Archives de Philosophie*, (19), 1956, p. 6.
[10] E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 20.

recer permanece así el rasgo fundamental del estar presente de lo que se presenta, en tanto que éste surge al desocultamiento" [11].

Se ha hablado últimamente de un primer Heidegger de *Ser y tiempo* y de un segundo Heidegger de la búsqueda del ser, diciéndose incluso que "de la orientación fenomenológica óntica dispersiva de *Sein und Zeit* ha pasado a la orientación ontológico-metafísica intensiva" [12]. No cabe duda que, después de su primera obra, la analítica existencial no aparece más que esporádicamente, y que los temas del ser, la verdad y la diferencia ontológica, entre otros, se ubican en primera línea. Este desplazamiento evidente de ciertos temas con el predominio creciente de otros, no creemos que implique un cambio radical en su posición metodológica. Notamos, sin embargo, que la idiosincracia exclusivamente fenomenológica de *Ser y tiempo* ha decrecido notablemente en favor de una actitud preponderantemente metafísica.

Por otro lado, su primer libro constituía únicamente el primer peldaño de la ascención hacia el ser, objetivo primordial claramente expuesto en las primeras páginas de su obra, de modo que el segundo Heidegger estaba ya previsto en el planteo inicial, aunque no el viraje de su proceder tan marcadamente fenomenológico del comienzo.

En el curso de este trabajo tendremos oportunidad de ajustar las ideas recién señaladas y apreciar de qué manera el método fenomenológico y el método de la metafísica tomista [13] inciden en la actividad filosófica misma.

---

[11] "*φαίνεσθαι* heisst ihnen: sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen. Das Erscheinen bleibt so der Grundzug des Anwesens von Anwesendem, insofern dieses in die Entbergung aufgeht". *Unterwegs zur Sprache*, p. 132.

[12] Cf. C. Fabro, "L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger", *Giornale critico della filosofia italiana*, Aprile-Giugno 1959, p. 244.

[13] Actualmente se habla de *separatio* y no de *abstractio* para denotar el método metafísico propio de Santo Tomás. Cf. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1950, p. 132 y R. W. Schmidt, "L'emploi de la séparation en métaphysique", *Revue Philosophique de Louvain*, Nº 59, 1960. En otro lugar, el P. Fabro expresa que "el método de la metafísica tomista no es, ni intuitivo, ni demostrativo, sino "resolutivo"; lo cual quiere decir que procede de las determinaciones más vagas a las determinaciones más propias, de acto en acto, de potencia en potencia, de los actos múltiples y superficiales a los actos más constantes y profundos, y así hasta el último o primero que es el *esse*. Esta forma de "pasaje" no es una demostración ni una intuición, pero podría llamarse "fundación". Cf. C. Fabro, "Actualité et originalité de l'"esse" thomiste", *Revue Thomiste*, Nº 3, 1956, p. 504.

2. *La cuestión del ser y su olvido*

Habíamos expresado, al comienzo, que el problema del ser constituye el centro motriz de la obra heideggeriana. Tal cuestión fue nítidamente planteada en la portada de *Ser y tiempo* con los siguientes términos: "¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta sobre lo que propiamente mentamos con la palabra "siendo"?[1] De ninguna manera. Y así cabe entonces plantear nuevamente *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Estamos también hoy en la perplejidad de no comprender la expresión "ser"? De ninguna manera. Y así cabe entonces, antes que nada, despertar de nuevo una comprensión por el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *"ser"* es la intención del siguiente tratado. La interpretación del *tiempo,* entendido como el horizonte posible de toda comprensión del ser es, en absoluto, su meta provisoria"[2].

La interrogación esencial que formula Heidegger concierne primariamente al estar siendo (*seiend*) de lo que es, o sea, del ente (*Seiendes*). Este designa "lo que es", considerado en tanto que está siendo. Así como el que ama se denomina amante al ejercer la acción de amar, del mismo modo lo que es se denomina ente por efectuar la acción de ser. El ente, es decir, lo que está siendo, ejerce constitutivamente la acción de ser. Ser es lo que incumbe al ente esencialmente. Y todo estriba, para Heidegger, en saber en qué consiste esa actividad que el ente despliega y sin la cual lo que es no podría ser. Dicho brevemente, ¿qué significa, para el ente, estar siendo? ¿Qué quiere decir, para el ente, ser? He aquí condensada, en pocas palabras, la aspiración profunda del filósofo friburgués y el objetivo primordial de toda su especulación.

---

[1] La traducción castellana realizada por José Gaos vierte la palabra *"seiend"* del texto original con nuestra palabra ente, con lo cual sustantiva indebidamente el participio presente alemán, quitándole a éste su índole verbal y oscureciendo de ese modo el sentido de la pregunta.

[2] "Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort "seiend" eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck "Sein" nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von *"Sein"* ist die Absicht der folgenden Abhandlung.

Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel". *Sein und Zeit,* p. 1.

Al preguntar por el ser que afecta al ente, al interrogar por el sentido de la expresión "ser", la reflexión heideggeriana asume un carácter verbal francamente afirmado por el mismo filósofo: "Ser" equivale, para nosotros, al infinitivo de "es". Por el contrario, sin quererlo, y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo "ser" se nos aclara a partir del "es"[3]. Este hecho ha conducido a uno de sus mejores críticos a situar el pensamiento heideggeriano entre las filosofías del verbo ser: "La filosofía heideggeriana, como ascenso a las fuentes y búsqueda del ser es, en el fondo, una larga meditación sobre el sentido *verbal* de la palabra "ser". En este sentido, ella se ubica, en la historia del pensamiento occidental, entre las filosofías del *verbo*"[4].

Tal circunstancia establece un primer punto de contacto con la filosofía tomista, la cual también gravita en torno a un núcleo ontológico originario designado con el infinitivo verbal ser, que en latín adopta la forma gramatical *esse*. Ambos pensamientos establecen por ello coincidentemente, como objeto central de sus cavilaciones, la palabra ser (*Sein* y *esse*) en su dimensión intrínsecamente verbal.

A pesar de la importancia crucial que posee la cuestión del ser, ella ha caído, según Heidegger, en el más cerrado olvido. La filosofía, a lo largo de su historia, ha dedicado sus esfuerzos exclusivamente al ente olvidándose del ser que le incumbe y por el cual el ente es; se ha olvidado de aquello que permite al ente mostrarse y aparecer, dicho de otro modo, ha dejado de lado aquello que permite al ente ser, en el sentido más riguroso del término. Por ello, la especulación metafísica ha pasado por alto el elemento fundamental de la realidad, elemento que le permite establecerse como tal y sin el cual ella simplemente no existiría. Y el olvido mencionado es tan profundo que resulta él mismo olvidado: "No obstante, si pensamos la pregunta por el ser en el sentido de la interrogación por el ser como tal, sería claro, para todo el que medite en ello, que a la metafísica se le oculta el ser *como tal*, que permanece olvidado de manera tan decisiva, que el olvido del ser cae él mismo en el olvido"[5]. Pero este olvido del ser no es quizás imputable al pensar filosófico,

---

[3] M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 70.

[4] A. DONDEYNE, "La difference ontologique chez Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, Nº 50, 1958, p. 257.

[5] *Einführung in die Metaphysik*, p. 15.

sino que pertenece al destino del ser mismo, ya que "la historia del ser comienza, y por cierto necesariamente, *con el olvido del ser*"[6].

A nadie se le puede escapar la trascendencia y el alcance de tales afirmaciones, de suma gravedad para el pensamiento especulativo que, después de veinticinco siglos de labor, no ha logrado aún advertir su "fuente oculta", el fundamento que lo sostiene, puesto que todavía no ha reparado en la presencia de "Aquello desde lo cual la filosofía, entendida como el pensar representativo del ente como tal, recibe su esencia y su necesidad"[7].

Heidegger menciona tres prejuicios, enraizados en la ontología antigua, que dispensan injustificadamente de la interrogación por el ser. El análisis de estos tres prejuicios nos permitirá apreciar una cierta fluctuación en la idea de ser, manejada por el filósofo en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, con respecto a la metafísica tradicional. Pero antes que nada introduciremos una aclaración terminológica para poder comprender y criticar el texto en cuestión.

En nuestra lengua, el vocablo ser sirve para designar, por un lado, algo que de hecho es, o sea, un ente, cuando decimos, por ejemplo, "éste árbol es un ser", frase que podríamos reemplazar diciendo "éste árbol es un ente"; por otro lado, la palabra ser denomina la acción expresada por el verbo. En el primer caso, se sustantiva el verbo ser; en el segundo caso, se le deja su carácter infinitivo propio. Las palabras que responden a estas dos posibilidades del término ser, considerado una vez como sustantivo verbal y otra vez como infinitivo verbal son, respectivamente, en griego *ὄν* y *εἶναι*, en latín *ens* y *esse*, en alemán *Seiendes* y *Sein*, en francés *étant* y *être*, en italiano *essente* o *ente* y *essere*. La palabra ser es entonces ambigua, ya que puede designar el ente, y en este caso ser significa ser esto o lo otro, y puede también indicar la acción de ser, y aquí entonces ser significa el estar siendo del ente. Por ello, a partir de este momento, para evitar todo malentendido y salvo una referencia expresa, emplearemos la palabra ente para denominar lo que está siendo, lo que es, reservando el término ser para expresar el estar siendo mismo de lo que es, la acción señalada por el verbo.

[6] "Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit des Seins*". M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1952, p. 243.

[7] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1955, p. 10.

Según el primer prejuicio, "el "ser" es el "más universal" de los conceptos"[8]. La palabra ser empleada aquí por Heidegger se refiere a la idea o concepto de ente. Ya que como todo lo que es o existe es un ente, la noción de ente resulta la más universal de todas puesto que se aplica a todo ser. La aplicación que Heidegger confiere aquí al término ser, corresponde, como ya hemos notado, a una de sus posibilidades semánticas.

Dado que la idea de ser posee la máxima universalidad, cabe afirmar, como lo hizo la ontología tradicional, que ella es trascendental. Los trascendentales constituyen las diversas denominaciones de lo que es, según el aspecto bajo el cual se lo encare. El ente es el primer trascendental, que se denomina así por ejercer la actividad de ser; el ente se llama cosa por tener una esencia, esto es, por ser tal o cual ente; y se dice verdadero cuando hace referencia a la inteligencia que lo quiere conocer y bueno al ser apetecido por la voluntad. Estos distintos aspectos, convertibles entre sí, difieren lógicamente, pero realmente coinciden, ya que se trata siempre del ente mismo aunque enfocado desde diversos ángulos.

Aristóteles calificó de analógica la unidad de la idea de ser (ὄν), pero a pesar de ello no pudo aclarar mayormente la cuestión, como así tampoco la ontología medieval que discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin lograr fundamental claridad[9].

Como Heidegger, además de la palabra ser (*Sein*), que según nosotros se refiere al ente, emplea la palabra ente (*Seiendes*), resulta imprescindible que delimitemos el texto conceptualmente para su correcto entendimiento. La palabra ser (*Sein*), que Heidegger usa para expresar que ella es el más universal de los conceptos, se remite, como habíamos explicado, a la idea de ente en general, al concepto de ente aplicable a todo cuanto es. Y cuando Heidegger utiliza la palabra ente (*Seiendes*) se refiere evidentemente al ente, pero no ya a su noción universal, sino al ente particular y concreto, a aquello que los medievales designaban con la fórmula *ens in actu*. En ambos casos, por lo tanto, sea que Heidegger use la palabra ser o el término ente, el contenido de ambos apunta siempre al *ens* de la ontología medieval.

---

[8] "Das "Sein" ist der "allgemeinste" Begriff". *Sein und Zeit*, p. 3.

[9] *Op. cit.*, p. 3.

Según el segundo prejuicio, "el concepto "ser" es indefinible"[10], por su máxima universalidad. En este sentido, la filosofía tradicional sostenía, como Heidegger nota, que el ente, o mejor dicho su idea, no es un género. Como todo género tiene diferencias que están fuera de él, y que al determinarlo constituyen una especie, si el concepto de ente fuese un género debería poseer diferencias que no estuvieran contenidas en él, pero, ¿qué hay que no pueda denominarse ser y evadirse a su dominio? Unicamente la nada; pero como ella simplemente no es, no puede actuar como diferencia[11]. De aquí que la universalidad de la idea de ser no sea la del género y de allí también que no sea definible, puesto que toda definición se hace por género próximo y diferencia específica.

De esto resulta —concluye el texto— que "ser" no es algo así como ente" (*"Sein" ist nicht so etwas wie Seiendes"*). Dado que la palabra ser empleada en este parágrafo hace referencia, de acuerdo con la filosofía tradicional aludida por Heidegger, a la noción de ente, ¿cómo entender la proposición precedente, por la cual el ser no es ente, si la palabra ser también apunta al ente? Nuevamente encontramos, como en el primer prejuicio, un equívoco terminológico. Indefinible resulta el concepto de ente por lo ya explicado, de modo que cuando el filósofo afirma que el ser no es ente, ello significa, si nuestra interpretación es correcta, que el ente en general no es un ente particular, es decir, que la idea universal de ente, aplicable a todo ente, no es ella misma un ente concreto cualquiera.

"El "ser" es el más comprensible de los conceptos"[12], reza el tercer prejuicio. En toda enunciación se recurre al ser como algo comprensible de suyo. Cuando decimos, por ejemplo, "el cielo es azul" o "la tierra es redonda", nos movemos en una cierta comprensión del *es* y por ende del ser, que nos excusa de plantear formalmente la cuestión de su sentido. "Pues por impenetrable que sea la oscuridad —nos dice Heidegger— que reposa sobre el ser y su significación, resulta cierto que nosotros comprendemos, en cualquier instante y en el dominio entero de la manifestación del ente, algo así como ser:

[10] "Der Begriff "Sein" ist undefinierbar". *Op. cit.*, p. 4.

[11] "Ens non potest esse genus alicuius. Omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quae esset extra ens quia non ens non potest esse differentia" SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 5.

[12] "Das "Sein" ist der selbstverständliche Begriff". *Sein und Zeit*, p. 4.

nos preocupamos acerca del ser-tal y del ser-así del ente, experimentamos y discutimos el hecho-de-ser, decidimos sobre el ser-verdadero del ente y lo tergiversamos. En toda enunciación de un juicio, por ejemplo, "hoy es un día feriado", nosotros comprendemos el "es" y por ello algo así como ser" [13].

Esta comprensibilidad, sin embargo, no hace en el fondo más que disimular la ignorancia que poseemos de su sentido profundo, ya que efectivamente no sabemos lo que quiere decir ser, cuando reflexionamos atentamente sobre su significación.

El vocablo ser que figura en este texto no traduce, como en los casos anteriores, el *ens,* sino la acción denotada por el verbo, puesto que se trata de la comprensión del "es" implícita en todo juicio.

Advertimos, entonces, dando un vistazo de conjunto a los tres prejuicios, una cierta oscilación en la noción de ser manejada por Heidegger. En los dos primeros prejuicios, el término ser (*Sein*) se refiere a la idea general de ente, en tanto que la palabra ente (*Seiendes*) concierne al ente concreto. En el tercer prejuicio, el ser ha sido empleado en su aspecto verbal intrínseco. En los tres prejuicios, en consecuencia, el vocablo ser apunta a cosas distintas: en los dos primeros al *ens* y en el tercero al *esse.*

Sin entrar a decidir si esta ambigüedad, por así llamarla, es fruto de un error o una confusión, nos limitamos tan sólo a llamar la atención sobre esta imprecisión terminológica, que podría ser grave, ya que se trata del planteo inicial del problema metafísico. Y como están en juego, además, los conceptos claves del menester filosófico, resulta imprescindible que desde el comienzo las ideas sean claras y distintas. Como veremos luego, los términos filosóficos determinan el curso mismo del pensamiento, y las vicisitudes sufridas por algunos de ellos han decidido, inclusive, nada menos que el nacimiento de nuevas corrientes filosóficas. De aquí, la necesidad perentoria de disipar cualquier equívoco y de lograr la mayor precisión posible en los conceptos.

Como Heidegger afirma que los prejuicios citados se enraizan en la ontología antigua y hacen superflua la interrogación por el ser, y que, incluso, va a llevar su discusión "sólo hasta donde resulte evidente la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sen-

[13] M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951, pp. 204-205.

tido del ser", hemos creído obligatorio asentar el carácter fluctuante de las consideraciones heideggerianas. Ya observamos anteriormente, que Heidegger pregunta por el infinitivo ser, de modo que no puede hablar de prejuicios en su torno, cuando, como hemos visto, ellos se refieren a la idea de ente. Unicamente el tercer prejuicio alude al verbo ser. Por otra parte, resulta altamente discutible que los prejuicios con respecto al ente, imputados a la filosofía tradicional, sean tales. De todos modos, y dejando de lado esta última cuestión, los dos primeros prejuicios no hacen alusión al verbo ser, por cuyo sentido pregunta Heidegger, sino al ente.

Pocos renglones después manifiesta el filósofo, una vez más, la idiosincrasia eminentemente verbal de su investigación, al comprobar que desconocemos lo que es ser. Por ello, sólo el tercer prejuicio responde en realidad al problema planteado. Cabe agregar que, posteriormente, nunca hemos encontrado la situación que ahora denunciamos.

Nadie ha reparado hasta el momento, que nosotros sepamos, en esta anfibología que estimamos de interés, porque sella el comienzo del pensamiento heideggeriano enredando el planteo del problema del ser y su terminología inherente. Ya hemos aclarado, y lo volvemos a repetir, que nuestra palabra ser es bivalente. Sirve para designar, por un lado, lo que es o está siendo, a saber, el ente, ya que podemos decir igualmente "esto es un ser" o "esto es un ente"; en este caso, el verbo ser ha sido sustantivado. Por otro lado, la palabra ser vierte la actividad que el ente, o sea, lo que es, está ejerciendo; así decimos, la piedra es, el hombre es; expresado de otro modo, a las cosas les concierne esencialmente el ser; en este segundo caso, el ser ha sido considerado como infinitivo verbal. Heidegger se ha referido indistintamente al *ens* y al *esse* usando en forma equívoca la misma palabra ser (*Sein*) y entremezclando, por ende, la semántica de los conceptos.

No obstante la comprensión del ser que naturalmente poseemos, desconocemos en absoluto lo que significa ser. Como habíamos indicado, ser es lo que atañe al ente primariamente, ya que el ente es, simplemente dicho; de manera que el ser es siempre y obligatoriamente el ser de un ente. Las cosas son, pero no sabemos qué quiere decir, para ellas, ser. Dado que el ser concierne al ente, resulta evidente que únicamente en él podríamos hallarlo, ya que el ente justamente *es*. Sin embargo, no lo encontramos en él por más cuidadosamente que lo inspeccionemos, ni lo podemos apresar en ninguna parte.

Heidegger ha expresado en forma vigorosa, patéticamente diríamos, nuestra radical impotencia para captar el ser de los entes: "¿Qué pasa con el ser? ¿Se lo puede ver? Vemos el ente: vemos esta tiza. Pero, ¿vemos el ser como los colores, la luz y la oscuridad? ¿O acaso oímos, olemos, gustamos o tocamos el ser? [14] Y más adelante: "El portal de una antigua iglesia románica es ente. ¿Cómo y a quién se le revela el ser? ¿Al conocedor de arte que en una excursión lo examina y fotografía, o al abad que en un día de fiesta penetra con sus monjes a través del portal, o a los niños que en un día de verano juegan bajo su sombra? ¿Qué pasa con el ser de este ente?" [15]

Esta sustracción desalentadora del ser, que en ninguna parte se ofrece a pesar de su pertenencia esencial a los entes, ha llevado a Heidegger a identificar el ser con la nada. El ser se esfuma y evapora como si él no fuese; si él no fuera de alguna manera, las cosas tampoco serían, los seres no existirían. ¿Tendremos que aceptar la ilógica conclusión de que el ente no es? "Sin embargo, todo lo que hemos citado *es;* no obstante, cuando queremos aprehender el ser, siempre ocurre como si asiésemos el vacío. El ser por el que aquí preguntamos, es casi tanto como la nada, mientras que quisiéramos precavernos y guardarnos contra la insinuación de decir que todo lo que es, *no sea*" [16].

Si la realidad es, le tiene que incumbir forzosamente el ser. Pero el ser se sustrae y desaparece; tropezamos en todas partes con entes, pero en ningún lugar atisbamos siquiera el ser que los afecta.

Sobre la vinculación esencial que existe entre el ser y la nada, Heidegger ha escrito su obra *Was ist Metaphysik?* La nada, que se ha hecho patente por la angustia existencial actúa, en este escrito, como la condición para que el hombre pueda descubrir las cosas. En la noche de la angustia surge la patencia de que el ente es y que no es meramente nada. Pero la segunda parte de esta frase es la que determina y posibilita la primera. La vivencia de la nada hace surgir, entonces, el ente como tal; en este sentido "la nada —escribe Heidegger— es la posibilitación de la manifestación del ente, como tal ente, para la existencia humana" [17]. Por ello, la nada no constituye el concepto opuesto al concepto de ente, "sino que pertenece originariamente a la esencia misma" [18].

---

[14] *Einführung in die Metaphysik*, p. 26.
[15] *Op. cit.*, pp. 26-27.
[16] *Op. cit.*, p. 27.
[17] *Was ist Metaphysik?*, p. 35.
[18] *Op. cit.*, p. 35.

La nada asume así una función ontológica; el viejo axioma según el cual "de la nada nada adviene" (*ex nihilo nihil fit*), adquiere ahora una significación opuesta: de la nada resulta todo ente como tal (*ex nihilo omne ens qua ens fit*).

La nada misma impele a formular la cuestión fundamental de la metafísica: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?" El hombre advierte que hay cosas pero que muy bien podría no haberlas; por ello, la interrogación mencionada obliga a indagar por aquello que hace ser al ente, es decir, fuerza a preguntar previamente por el ser del ente y a plantear entonces una cuestión preliminar, cuestión que ocupa, por otra parte, toda la literatura hasta ahora producida por Heidegger: "¿qué pasa con el ser?".

"¿De dónde proviene el hecho —pregunta nuestro autor— que en todas partes el ente tenga preeminencia y reivindique para sí todo "es", mientras que lo que no es ente, la nada comprendida como el ser mismo, quede olvidado?" "¿De dónde proviene el hecho que él (el ser) no sea propiamente nada y la nada propiamente no se esencie?" [19].

He aquí planteado con suma transparencia el problema del ser con relación a la nada. Heidegger entrevé que el ser, no obstante que el ser lo sea siempre de un ente, es algo distinto del ente mismo; vislumbra que el ser posee un cierto grosor metafísico y una innegable prioridad ontológica, ya que el ser constituye al ente y sin él el ente no sería. Sin embargo, el ente acapara en forma exclusiva todo "es", de modo que únicamente él es, en tanto que el ser mismo resulta olvidado, inhallable y hasta identificado con la nada.

Podría quizás resultar chocante este desdoblamiento de ente y ser. Sin embargo, Heidegger ha insistido en la diferencia que existe entre ellos, calificada por él de ontológica, con lo cual le ha reconocido al ser un valor propio. El pensamiento heideggeriano realiza un esfuerzo denodado por pensar el ser en sí mismo, en estado separado, esto es, en su verdad; expresado de otro modo, Heidegger se propone discernir, en el ente, lo que constituye radical, primaria y fundamentalmente su ser.

A pesar de que tal cuestión ha sido ignorada a lo largo de todo el transcurso de la historia de la filosofía, hubo, sin embargo, una excepción a ese olvido: en la filosofía griega, especialmente en el pen-

---

[19] *Op. cit.*, p. 23.

sar presocrático, el ser mismo obtuvo un despunte de realidad. Trataremos ahora de establecer en qué consistió esa primera y única aproximación a la esencia del ser lograda por los pensadores griegos.

3. *La prefiguración del ser en el pensamiento griego*

Nadie podría negar el vuelo y la originalidad de la visión del pensamiento helénico que Heidegger nos ofrece, por discutible que pueda resultar la hermenéutica particular de cada autor. Desde un punto de vista literal, más de un filósofo calificaría de forzadas las traducciones propuestas por el filósofo. Por otra parte, el mismo Heidegger ha confesado, en uno de sus cursos, que "la cuestión de saber si la interpretación es justa o falsa no tiene interés" [1]. Se trata tan sólo de usufructuar el pensamiento griego para iluminar lo único que en realidad importa: el problema del ser tal como fue vislumbrado en la aurora de la reflexión filosófica.

Dentro de la filosofía antigua, el período presocrático goza de una significación especialísima por el hecho de haber sido el primer contacto especulativo que tomó el pensamiento con lo real. La meditación asumía un carácter virginal, nunca igualado hasta ahora, que permitió a los primeros pensadores adquirir una experiencia purísima y originaria del ser. La filosofía en ciernes se desplegaba en su ámbito más auténtico. El pensar, en su estado prístino, garantizaba y respaldaba la legitimidad de ese primer encuentro con el ser de las cosas. De aquí se comprende la relevancia particular conferida por Heidegger al impulso inicial del quehacer filosófico.

El ser se descubrió, por primera vez al hombre en el nacimiento mismo del pensar occidental, como φύσις. Por ello, la φύσις ocupa el sitial de honor en la historia de la filosofía, al constituir la revelación primigenia del ser. "Ahora bien, ¿qué dice —inquiere Heidegger— la palabra φύσις? Ella significa lo que surge desde sí mismo (por ejemplo, el surgir de una rosa); el desplegarse que se manifiesta, lo que permanece en tal despliegue al entrar en aparición y el quedarse en ella; brevemente dicho, el imperar que surge y permanece" [2].

Se puede experimentar la φύσις en la salida del sol, en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, aunque no se la debe con-

---

[1] J. WAHL, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, p. 12.

[2] *Einführung in die Metaphysik*, p. 11.

fundir, como se lo hace hoy día, con la naturaleza misma; es decir, no hay que considerar la φύσις como el proceso natural que cumplen las cosas. Por el contrario, la idea de naturaleza se ha derivado de la concepción original de la φύσις. Los griegos no han experimentado lo que sea la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa: basados en una experiencia fundamental del ser, poética e intelectual, se desprendió lo que para ellos tenía que llamarse φύσις. Sólo en razón de esta revelación pudieron observar la naturaleza en riguroso sentido"[3]. Por este motivo, la φύσις denominaba el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, si bien la naturaleza física obtuvo el nombre de φύσις, porque previamente el ser mismo se había manifestado como tal, esto es, como un surgir, aparecer y sostenerse, caracteres éstos también verificables en la naturaleza.

La φύσις designa, de este modo, la fuerza originaria que surge desde lo oculto y persevera en semejante manifestación; y cuando ese impulso incomparable del ser irrumpe, el ente queda desencubierto. El ser, como φύσις, permite entonces la apertura del ente, que éste se muestre y nos enfrente, es decir, que sea: "La φύσις es el ser mismo, en virtud del cual el ente llega a ser y sigue siendo observable"[4]. El ente es, por así decir, el producto estabilizado de semejante ímpetu ontológico; "El ὄν es φύσις τις, algo así como un surgir-desde-sí-mismo"[5].

El ser, como vemos, posee las cualidades de desocultarse y aparecer, pero está afectado al mismo tiempo, por extraño y paradójico que parezca, por los caracteres opuestos de ocultamiento y sustracción. Heráclito fue el primero en proporcionarnos tal indicación en su célebre fragmento 123 (Diels) que dice: "Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ" y que Heidegger traduce del siguiente modo: "El ser (el aparecer que surge) tiende en sí a ocultarse"[6]. Heráclito no quiere decir —asegura Heidegger— que el ser sea únicamente ocultamiento, sino que le pertenece esencialmente un cierto ocultarse: "Con ello, él no dice de ningún modo que el ser no sea otra cosa que ocultarse, sino: el ser se esencia, por cierto, como φύσις, lo patente desde sí mismo, pero a ello per-

---

[3] *Op. cit.*, p. 11.

[4] "Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt". *Op. cit.*, p. 11.

[5] M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Tübingen, G. Neske, 1958, p. 136.

[6] "Sein (aufgehendes Erscheinen) neigt in sich zum Sichverbergen". *Einführung in die Metaphysik*, p. 87.

tenece un ocultarse" [7]. Por otro lado, este ocultamiento y la sustracción correspondiente es tan fundamental, que sin él no podría haber aparición ni manifestación alguna: "En el surgir-desde-sí-mismo, en la φύσις, impera por cierto un sustraerse, y éste tan decisivo, que sin él, aquél no podría imperar" [8].

Por una parte, la φύσις es el ser que surge y se manifiesta, pero, por otra parte, al emerger se emboza. ¿Cómo comprender esta dicotomía de desocultamiento y ocultamiento simultáneos? Habíamos dicho que la φύσις constituye aquel vigor imponderable que surge y se revela desocultando el ente; pero al desentrañar el ente, el ser se oculta en cuanto tal, quedando entonces a la vista, únicamente, la manifestación sensible de ese poder develante. El ser, por lo tanto, al manifestarse como ente, se enmascara en cuanto ser; dicho de otra manera, el ser desentraña el ente y emerge como ente, pero al hacerlo se entraña como ser. Y tan importante es ese ocultamiento, que si el ser no se sustrajera, el ente no podría de ningún modo mostrarse y aparecer. De esta manera resulta armonizada lo que parecía una evidente contradicción. Ya tendremos oportunidad de volver a considerar esta dialéctica de desocultamiento y ocultamiento que, por otro lado, determina fenomenológicamente la vinculación que existe entre el ser y el ente.

Otra de las intuiciones fundamentales de la filosofía griega la constituye el λόγος. En efecto, al igual que la φύσις, el λόγος designa el ser mismo, "pues ὁ Λόγος es el nombre para el ser del ente" [9]. La palabra λόγος ha sido traducida por sentido, estudio, razón, relación, etc., si bien ninguna de esas acepciones es correcta.

Λόγος es lo que unifica y reúne los entes, lo que confiere consistencia a las cosas, desocultándolas y presentándolas: "En tanto el λόγος

---

[7] "Damit sagt er keineswegs, Sein sei nichts anderes als Sichverbergen, sondern: Sein west zwar als φύσις, als Sichentbergen, von sich her Offenkundiges, aber dazu gehört ein Sichverbergen". *Der Satz vom Grund*, pp. 113-114. La forma verbal *west*, que figura en el texto, pertenece al verbo arcaico *wesen*, que significa ser, en el sentido dinámico de desplegar su esencia. Actualmente, sólo se emplea este verbo en forma sustantivada para indicar la esencia de una cosa, lo que una cosa es, o sea, su ser esencial: *das Wesen*. Por tal motivo, hemos traducido el verbo *wesen*, frecuentemente utilizado por Heidegger en lugar de *sein*, por esenciarse; en el presente caso, *das Sein west* significa: el ser se esencia, o sea, se realiza, se efectúa. Cf. al respecto, *Unterwegs zur sprache*, p. 201.

[8] *Op. cit.*, p. 113.

[9] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, G. Neske, 1959, "Logos", p. 228.

hace subsistir lo subsistente como tal, desoculta lo presente en su presencia" [10].

El λόγος cumple la función de ensamblar todo lo que es, congregándolo en su presencia misma; él indica el ámbito ontológico en donde tiene lugar el acto de presentación del ente: "La palabra ὁ Λόγος menciona Aquello que reúne todo lo presente en la presencia y lo deja subsistir en ella. Ὁ Λόγος menciona Aquello en donde acontece el presentarse de lo que está presente" [11].

El vocablo λόγος proviene del verbo λέγειν que significa poner el ente en desoculto, en descubierto; por ello, λόγος quiere decir, tanto en Heráclito como en Platón y Aristóteles, hacer patente, llegar a mostrarse. Pero el λόγος, al desocultar y hacer patente los entes, se oculta en cuanto tal: "El λόγος es *en sí a la vez* un desocultar y ocultar" [12].

Sin embargo, ¿no coincide esta caracterización del λόγος con el análisis que hace poco realizábamos de la φύσις? Efectivamente concuerdan, puesto que "φύσις y λόγος es lo mismo" [13].

Lamentablemente, dice Heidegger, tanto el sentido genuino de la φύσις como también el del λόγος se desvirtuó; la φύσις se tornó idea y el λόγος enunciación. Con ello, cesó la manifestación originaria del ser del ente y decayó, en forma deplorable, el origen tan promisoria de la filosofía occidental. La φύσις llegó a ser ἰδέα (παράδειγμα); la verdad, conformidad. El λόγος se convierte en enunciación, en el sitio de la verdad, entendida como conformidad, en origen de las categorías, en principio de las posibilidades del ser. "Ideas y categorías" son, en lo futuro, los dos títulos a que se someten, el pensar, el hacer y el estimar occidentales, la existencia íntegra. El cambio de la φύσις y del λόγος, y, con ello, el de su mutua relación significa una decadencia del comienzo inicial" [14].

La razón de este cambio se halla en la modificación que sufrió la esencia de la verdad, variación que consistió en reemplazar la ver-

---

[10] "Insofern der Λόγος das Vorliegende als ein solches vorliegen lässt, entbirgt er das Anwesende in sein Anwesen". *Op. cit.*, p. 220

[11] "Das Wort ὁ Λόγος nennt Jenes, das alles Anwesende ins Anwesen versammelt und darin vorliegen lässt. Ὁ Λόγος nennt Jenes, worin sich das Anwesen des Anwesenden ereignet". *Op. cit.*, p. 227.

[12] *Op. cit.*, p. 221.

[13] *Einführung in die Metaphysik*, p. 100.

[14] *Op. cit.*, p. 144.

dad entendida como desocultamiento, por la verdad comprendida como la conformidad del juicio.

La φύσις, por otra parte, amén de estar identificada con el λόγος, lo está también con la οὐσία. La οὐσία resulta otra de las formas como el ser fue avizorado por los griegos: "Φύσις es οὐσία, o sea, entidad — aquello que distingue al ente como tal, justamente el ser"[15].

La palabra entidad traduce exactamente el vocablo οὐσία que, entre los griegos, designa siempre la verdadera realidad, es decir, lo que es real en el más pleno de los sentidos: "Esta expresión "entidad", poco hermosa para el oído común, es la única traducción adecuada para οὐσία" [16].

La φύσις como οὐσία, o sea, como entidad, constituye entonces el ser del ente; ella apunta al acto o acción que presenta y desoculta el ente, pues para el Estagirita, "la φύσις tiene que ser concebida como οὐσία, como una especie y forma de la presentación" [17]. La οὐσία designa la presencia misma del ente, pero más profundamente aún la οὐσία denota el acto mismo de la presentación ontológica, refiriéndose, por lo tanto, a la raíz más íntima del ente, a aquello cuya función radica en posibilitar la presencia misma de lo que es. "El ser del ente —afirma Heidegger— reposa en la entidad. Pero ésta —la οὐσία— Platón la determina como ἰδέα, Aristóteles como ἐνέργεια" [18].

De hecho, Aristóteles mencionaba con la palabra οὐσία la cosa misma, pero también el elemento último de ella, aquello que —para expresarlo al modo heideggeriano— la presenta real y efectivamente.

La οὐσία tiene una importancia de primera magnitud en la filosofía antigua hasta el punto de que todas las revelaciones del ser convergen en ella; la οὐσία es, por así decir, el ser en su plenitud, puesto que condensa todo lo entrevisto por los griegos. "Todas las determinaciones del ser hasta ahora detalladas —dice el pensador friburgués— se fundamentan y reúnen en lo que los griegos experimentaron incuestionablemente: en el sentido del ser, y que llamaron οὐσία o, de

---

[15] M. HEIDEGGER, "Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles Physik B 1", *Il Pensiero*, Nº 2, 1958, pp. 147-148.

[16] *Art. cit.*, pp. 147-148. E. Gilson concuerda también con la traducción apuntada por Heidegger. Cf. *L'être et l'essence*, p. 18.

[17] *Art. cit.*, pp. 148-149.

[18] "Das Sein des Seienden beruht in der Seiendheit. Diese aber —die οὐσία— bestimmt Platon als ἰδέα, bestimmt Aristoteles als die ἐνέργεια". M. HEIDEGGER, *Was ist das — die Philosophie?*, Tübingen, G. Neske, 1956, p. 25.

un modo más completo, παρουσία. La habitual falta de reflexión traduce esta palabra por "sustancia", y con ello pierde todo sentido. En alemán tenemos la expresión adecuada de παρουσία en el vocablo An-wesen: estar-ante. Designamos de este modo el cortijo o propiedad en sí cerrados. Todavía en los tiempos de Aristóteles οὐσία se empleaba, al mismo tiempo, en este sentido y con el significado filosófico fundamental de la palabra. Algo está-ante. Se sostiene en sí y se presenta así. Es. Para los griegos, "ser" significa, en el fondo, presencia"[19].

No sólo la traducción de οὐσία por *substantia* fue incorrecta, sino también la de ἐνέργεια por *actualitas,* la de φύσις por *natura,* la de λόγος por *ratio,* etc. La filosofía medieval, al asumir estos conceptos en sus especulaciones, se plegó a la desvirtuación del contenido originario de los citados términos griegos cometida por la versión latina. Esa traducción falseó la revelación incipiente del ser, con lo cual se perdió todo lo que se había descubierto en el amanecer del pensamiento filosófico.

Sin embargo, sea que el ser hable como φύσις, o λόγος, o οὐσία, o ἐνέργεια, un rasgo único, distintivo y uniforme atraviesa y penetra todas esas significaciones: el ser constituye aquel impulso capaz de desentrañar el ente, de presentarlo y mantenerlo presente, dicho brevemente, de hacer que el ente sea, en el sentido más estricto del término. "Para los griegos "el ser" significa la *presentación en lo desoculto*"[20]. Expresado de otro modo, más fenomenológicamente por cierto y "aclarado en sentido griego "ser" significa: alumbrar hacia el interior y en derredor de lo desoculto y, alumbrando así, durar y permanecer"[21].

Como dijimos anteriormente, sólo el pensamiento helénico se exime, a los ojos de Heidegger, de la imputación de olvido del ser. Pero, a pesar de que todo lo entrevisto por los griegos con respecto al ser fue excepcional, no lograron, sin embargo, descubrir su esencia misma, ni obtener un acceso directo a él: *"Pero en ninguna parte encontramos tal experiencia del ser mismo.* En ninguna parte tropezamos con un pensar que piense la verdad del ser mismo y, con ello, la verdad misma como el ser. Incluso, éste no es pensado allí donde el pensamiento preplatónico, entendido como el comienzo del pensar occi-

---

[19] *Einführung in die Metaphysik,* p. 46.

[20] "Für die Griechen aber bedeutet "das Sein" die *Anwesung in das Unverborgene*". "Vom Wesen und Begriff der Φύσις", p. 156.

[21] "Im griechischen Sinne verdeutlich, heisst "Sein": ins Unverborgene herein- und herbei-scheinen und, also scheinend, währen und weilen". *Der Satz vom Grund,* p. 177.

dental, prepara el desarrollo de la metafísica por intermedio de Platón y Aristóteles. El ἔστιν (ἐὸν) γὰρ εἶναι menciona, por cierto, el ser mismo. Pero él no piensa la presencia justamente como presencia desde su verdad"[22].

El ser fue verdaderamente avistado por los griegos; pero esa manifestación no fue más que una insinuación de su esencia profunda; como no radicalizaron su experiencia del ser pensando la presencia como tal, no pudieron penetrar en su intimidad. Advirtieron que el ser significa presencia, pero no supieron ni pensaron lo que quiere decir estar presente.

Este primer acercamiento resultó tergiversado; el pensamiento filosófico se apartó de su más legítimo proceder, desdiciendo su origen y falseando la perspectiva inicial. La especulación filosófica asumió, entonces, un carácter metafísico. Por esta razón, trata Heidegger de superar la metafísica, no para renegar de ella, sino para remitirla a su verdadero origen. Unicamente así podría la metafísica reivindicar nuevamente su dignidad de filosofía primera.

4. *La metafísica y su objeto*

Como habíamos dicho, Heidegger anhela la superación de la metafísica no para prescindir de ella, sino para instaurarla verdadera y definitivamente. De lo que se trata, entonces, es de radicalizar la disciplina filosófica fundamental remitiéndola a su "fuente oculta", suelo nutricio que vivifica y posibilita la metafísica, sin que él mismo haya sido todavía advertido por el pensamiento. Efectivamente, la metafísica tiene siempre ante los ojos el ente como tal y nunca la luz del ser: "La luz, esto es, aquello que tal pensar experimenta como luz, no entra en la visual de este pensar"[1].

El ente ha sido interpretado por los distintos sistemas filosóficos, ya como espíritu o materia, o devenir, o como sustancia o energeia siempre a la luz del ser, si bien la luz misma no ha podido todavía ser apresada: "Por doquier se ha iluminado el ser, cuando la metafísica representa el ente"[2]. El ser se ha desocultado, pero el misterio de

[22] *Holzwege*, p. 243.

[1] *Was ist Metaphysik?*, p. 7. La quinta edición de esta breve obra lleva como introducción el importantísimo texto titulado "*El retorno al fundamento de la metafísica*", en el cual nos hemos sustancialmente apoyado para plantear con mayor precisión el problema del ser en la filosofía heideggeriana.

[1] "Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet". *Op. cit.*, p. 7.

semejante acontecimiento está sumido en la mayor oscuridad, ya que el ser no ha sido pensado en su verdad misma, o sea, en su esencia desentrañante: "El ser no es pensado en su esencia desentrañante, esto es, en su verdad" [3].

La verdad del ser constituye el fundamento desde el cual la metafísica, comprendida como "la raíz del árbol de la filosofía", recibe su alimento, sin que el ser mismo haya sido cuestionado en su verdad, no obstante que él se ha iluminado permitiendo así las distintas concepciones del ente promulgadas por la historia de la filosofía.

Pero un pensamiento que pretende desentrañar la verdad del ser, "ha abandonado en cierto modo la metafísica" y el ser como sostén de ella aparece, experimentado en sí mismo, "como algo distinto y aún no dicho, conforme con lo cual la esencia de la metafísica resulta algo distinto de la metafísica" [4].

La desvirtuación inicial del pensamiento griego trajo aparejada, como funesta consecuencia, el nacimiento del pensar metafísico. Dado que este pensar ha concentrado su atención únicamente en torno al ente, el pensamiento que procure alcanzar la verdad del ser, no podrá poseer un carácter metafísico; de acuerdo con esto, la auténtica metafísica, a la cual se trata ahora de fundar, tendrá que ser distinta de la disciplina homónoma vigente hasta el momento. Lo que está en juego, por ende, en esta superación de la metafísica "es la proximidad y la lejanía de Aquello desde lo cual la filosofía, entendida como el pensar representativo del ente como tal, recibe su esencia y su necesidad" [5].

¿En qué radica el hecho —pregunta Heidegger— que la metafísica no piense la verdad del ser? ¿Proviene ello de la idiosincrasia propia del pensar metafísico o pertenece al destino esencial de la metafísica que su propio fundamento se le sustraiga?

La metafísica no cuestiona nunca la verdad del ser, porque sólo piensa el ser al representar el ente como tal: "Ella mienta el ente en total y habla del ser. Nombra el ser y mienta el ente como ente. La expresión metafísica se mueve de una extraña manera, desde su co-

[3] "Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d.h. in seiner Wahrheit nicht gedacht". *Op. cit.*, p. 8.

[4] *Op. cit.*, p. 9.

[5] *Op. cit.*, p. 10.

mienzo hasta su consumación, en una permanente confusión de ente y ser. Hay que pensar esta confusión como suceso, no como un error. Ella no puede tener de ningún modo su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza del decir. En razón de esta confusión permanente, el representar alcanza la cima del enredo, cuando se afirma que la metafísica plantea la cuestión del ser"[6].

Difícilmente se encuentren en la obra heideggeriana páginas tan netas como éstas sobre la finalidad fundamental de su filosofía. Los textos resultan, por otra parte, inauditos y sorprendentes, ya que se habla del ser como si antes no se hubiese reparado en él, acentuándose inclusive su desconocimiento por parte de la filosofía primera; y no sólo esto, sino que se propone además la superación del ámbito de la ciencia suprema, como tarea impostergable e ineludible para poder lograr el dominio mismo del ser. Esta situación nos permitirá puntualizar el objeto de la metafísica tradicional y apreciar en qué medida el objeto del pensar heideggeriano diverge de él.

Según la célebre fórmula acuñada por Aristóteles, el objeto de la metafísica es el τὸ ὂν ᾗ ὄν, cuya versión latina reza *ens qua ens.* La metafísica es la ciencia que estudia el ente en cuanto ente, es decir, el ente en cuanto tal. Dicho de otro modo, la metafísica se interesa por lo que es, considerado únicamente en tanto que está siendo; se desentiende, por consiguiente, de las particularidades naturales de los entes, de su modo peculiar de existir, para investigar tan sólo lo que resulta inherente a las cosas tomadas exclusivamente como tales. Ella desbroza en el ente, todo lo que le es intrínseco en tanto que tal, lo cual equivale a decir que ella estudia los seres en cuanto seres, o las cosas en cuanto tales, o la realidad como tal. Ahora bien, dado que el ente constituye el tema de esta ciencia, sería quizás más apropiado llamarla ontología; y de hecho muchos autores lo hacen, afirmando que la ontología es la metafísica propiamente dicha. Pero como la palabra metafísica indica la cualidad misma de esta disciplina, ella también resulta denominada así. El vocablo "ontología" indicaría entonces el objeto mismo de la filosofía primera, en tanto que el término "metafísica" su carácter propio.

Si consideramos la palabra metafísica etimológicamente, obtendremos una indicación sobre la índole misma de esta ciencia. Lo metafísico es lo que está más allá (μετὰ) de lo físico; esto no quiere decir que

[6] *Op. cit*, pp. 11-12.

el orden metafísico esté más allá del plano físico en el sentido de que no tenga nada que ver con él; por el contrario, lo metafísico constituye, por así decir, la estructura interior de lo físico, estructura que por ser esencialmente inteligible, o sea, no captable por los sentidos, merece el nombre de metafísica. Es como si al escudriñar el ente en su interioridad advirtiésemos su contextura intrínseca puramente inteligible, pero que no resulta, por ser tal, menos real que lo físico mismo, ya que funda la realidad sensible misma. La metafísica permite por ello obtener, para hablar gráficamente, una radiografía inteligible de la realidad; permite transparentar las cosas y descubrir la armazón íntima que las soporta y sostiene desde dentro.

El orden metafísico es eminentemente inteligible, en el sentido de que no se puede verificar con los sentidos, ni tampoco con la imaginación. Y esa inteligibilidad transsensible —de aquí su nombre de metafísica— es más real, si así pudiésemos decir, que lo concreto mismo, puesto que constituye a lo sensible como tal, al otorgarle su consistencia misma. La metafísica penetra, por lo tanto, hasta la intimidad profunda de los seres para indagar cómo están constituídos desde un punto de vista exclusivamente entitativo. La mirada metafísica trata entonces de discernir aquello que incumbe al ente como tal y de advertir, en su seno, todos los elementos que lo integran y lo constituyen como ente.

También se puede decir, sin embargo, —y de hecho a menudo ocurre—, que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser. Acaso, ¿no constituye el ser el viejo tema de la ontología griega y de la medieval? ¿Llegamos con esto a "la cima del enredo", como dice Heidegger, al afirmar que la metafísica plantea la cuestión del ser? ¿Estaría esto reñido con la fórmula anterior recién analizada? ¿Coincidiría entonces el objeto de la metafísica con la ambición heideggeriana de pensar el ser?

Para responder estos interrogantes, bástenos señalar que las fórmulas "el ente en cuanto ente" y "el ser en cuanto ser" son estrictamente sinónimas, ya que la palabra ser ha sido empleada en este caso como sustantivo; habíamos notado, al principio, que ello responde a una de sus posibilidades gramaticales; por esta razón, resulta completamente indistinto decir que la metafísica considera los entes en cuanto tales o los seres como seres. Para evitar confusiones, diremos desde ahora que la metafísica estudia el ente como tal, pero que al tratar de encontrarle al ente su raíz más íntima, o sea, aquello que lo cons-

tituye como ente, entra entonces en su visual el ser del ente; la palabra ser responde aquí a su otra posibilidad semántica.

En este sentido y con más amplitud, se puede afirmar que la metafísica piensa el ente en su ser, o, el ser del ente. El ser, según esto último, es lo que establece al ente como tal, aquello que lo hace ser ente; y es a este núcleo al que apunta Heidegger cuando habla del ser, de modo que el tema central de su meditación no coincide, en cierto sentido, con el objeto de la ontología tradicional que ha dedicado sus esfuerzos al ente, olvidándose del ser que a éste le concierne y por el cual el ente merece llamarse propiamente tal. Y decimos que en cierto sentido solamente no concuerda, ya que, como veremos después, también la metafísica ha gravitado en torno al ser del ente, cosa que, por otro lado, el mismo Heidegger reconoce. De todos modos y provisoriamente, consintamos en que la metafísica se ha preocupado por el ente, en tanto que la reflexión heideggeriana se encamina hacia el ser del ente.

La metafísica así entendida está afectada, según Heidegger, por una doble valencia: "La metafísica se mueve en el ámbito del ὂν ᾗ ὄν. Su representar vale para el ente como ente. De tal modo, la metafísica representa por doquier el ente como tal en total, la entidad del ente (la οὐσία del ὄν). Pero la metafísica representa la entidad del ente de dos maneras: por un lado, la totalidad del ente como tal en el sentido de sus rasgos más generales (ὂν καθόλου, κοινόν); pero, a la vez, la totalidad del ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino (ὂν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον)" [7].

La metafísica, al representar la entidad del ente en el sentido de sus rasgos más generales, apunta a lo que los filósofos medievales denominaban con la expresión *ens commune,* esto es, a aquella estructura inteligible común a todo ente; expresado de otra manera, la ontología atiende al *ens nominaliter sumptum,* es decir, al ente tomado nominalmente, abstracción hecha de su existencia concreta. Esto no significa que no se tenga en cuenta el ser actual de la cosa, pues el *ens ut nomen* denota el ser, pero *in actu signato,* es decir, prescindiendo de que el ente lo ejerza en ese momento. Sin embargo, el respaldo real del ente así considerado, o sea, del ente en tanto que es pensado, lo constituye el *ens participialiter sumptum,* el ente tomado participialmente,

[7] *Op. cit.,* p. 19.



el cual denota el ser *in actu exercito,* esto es, real y efectivamente; el *ens aut participium* es el ente particular ejerciendo actualmente su ser.

El ente en cuanto ente, objeto de la filosofía primera, coincide con el ente considerado nominalmente, y como Heidegger sostiene con razón, la ontología extrae de él sus elementos entitativos comunes: "Desde el ἧ (qua, como) es pensado el ente en su entidad" [8]. Es verdad que la metafísica apunta a lo real, o sea, al ente como participio, pero hay que diferenciar la realidad en cuanto tal, de la realidad en cuanto pensada; por este motivo, la filosofía tomista distingue entre el ente como participio y el ente como nombre, delimitando también de este modo el orden real del orden lógico.

Según el texto heideggeriano antes citado, la metafísica representa la entidad del ente de una segunda manera, al concebir la totalidad de lo que es en el sentido del ente divino. Nos sorprende un poco esta afirmación heideggeriana, ya que ella parecería involucrar una concepción panteísta que postula a Dios como la totalidad del ente, actitud que si bien puede imputarse a ciertas posturas filosóficas, no puede atribuirse sin más a la metafísica como tal.

La metafísica posee, en consecuencia, un carácter onto-teo-lógico, lo cual significa que tanto en su dimensión ontológica, como en su dimensión teológica, se mueve siempre en un plano óntico. De acuerdo con esto, la metafísica se refiere al ente y a lo conceptualizable del ente, a saber, su entidad; y ello ocurre, tanto cuando ella se dirige a los entes que nos rodean, como cuando se remite al ente supremo, o sea, a Dios. Ello equivale también a decir que la filosofía primera es, o una lógica que versa sobre el ente (onto-lógica), o una lógica que versa sobre Dios (teo-lógica). Sin embargo, "la constitución onto-teológica de la metafísica no puede ser aclarada ni a partir de la teológica, ni a partir de la ontológica" [9], según la terminología utilizada por Heidegger. Quizás la esencia onto-teo-lógica de la filosofía propiamente dicha esté fundada —como dice el pensador alemán— "en la manera cómo se le manifestó el ὄν como ὄν" [10].

Pero, en razón de este carácter onto-teo-lógico, por cuyo origen nunca se ha preguntado, la filosofía primera queda radicalmente excluída de la experiencia del ser: "Como metafísica está excluída, por

---

[8] *Holzwege*, p. 166.

[9] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Tübingen, G. Neske, 1957, pp. 57-58.

[10] *Was ist Metaphysik?*, p. 19.

su propia esencia, de la experiencia del ser"[11]. Y esto sucede porque ella no ha reparado nunca "en lo que se ha ocultado justamente en este ὄν, cuando él fue desocultado"[12].

La metafísica no repara, por consiguiente, en el ser que, como ya lo había entrevisto la filosofía griega, se oculta en el ente cuando éste aflora en virtud de aquél. Por ello, al preguntar por lo que significa propiamente la palabra "siendo" (*seiend*), la especulación heideggeriana no repite meramente la cuestión platónico-aristotélica, aquélla del ὄν, sino que interroga por lo que se disimula y entraña en lo que está siendo. De aquí que resulte menester rebasar la metafísica y de aquí también, repetimos, que el meollo en torno al cual gira la filosofía de Heidegger no pueda identificarse, en cierto sentido, con el objeto de la metafísica tradicional. Es necesario pasar, consecuentemente, de la metafísica hasta ahora reinante hacia el pensamiento del ser: "Cabe entonces lograr el pasaje de la metafísica hacia el pensar en la verdad del ser"[13].

Esto no significa renegar de la filosofía suprema, pues al pensar el ser, el pensamiento tiende hacia el verdadero fundamento de ella. El título de "ontología fundamental", con el cual Heidegger rotula semejante aspiración, haría suponer que ella constituye todavía una especie de ontología; muy por el contrario, ella no pretende pensar como lo hace habitualmente la ontología, la verdad del ente, sino aquélla del ser; por tal causa, "el pensar en la verdad del ser, entendido como el retorno al fundamento de la metafísica, ha abandonado, ya con el primer paso, el ámbito de toda ontología"[14].

El ser, en cuya verdad hay que pensar, mantiene en *Sein und Zeit* una íntima vinculación con el tiempo, en tanto que éste se considera allí el pre-nombre de la verdad del ser. La experiencia originaria del pensamiento helénico concebía el ser temporalmente como "presencia" y en ella "imperan, impensados y ocultos, el presente y la persistencia, o sea, se esencia el tiempo (*west Zeit*). El ser es por ello descubierto a partir del tiempo. El tiempo remite así al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser. Pero el tiempo que es menester

---

[11] "Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen". *Op. cit.*, p. 20.

[12] *Op. cit.*, p. 20.

[13] "denn es gilt, den Übergang von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen". *Op. cit.*, p. 21.

[14] *Op. cit.*, p. 21.

ahora pensar no es experimentado en el curso cambiante del ente. El tiempo posee manifiestamente una esencia distinta, que no es pensada por medio del concepto de tiempo de la metafísica y no podría nunca serlo" [15].

La intención de esa primera obra consistía en la interpretación del tiempo entendido como el horizonte de la comprensión del sentido del ser, dado que a la presencia no sólo le pertenece el desocultarse, sino además el presente; y como el presente posee evidentemente un carácter temporal, resulta claro que en la esencia misma del ser late de algún modo el tiempo. De aquí resulta comprensible el privilegio de la noción de tiempo en el esfuerzo por averiguar qué significa ser.

Sin embargo, la pareja ser y tiempo, y su estrecha relación, no ha sido ulteriormente profundizada por el filósofo. La tercera parte de la primera sección de *Ser y tiempo,* que hubiese debido converger sobre ese tema, nunca vio la luz; y la publicación no aconteció, posiblemente porque —como el mismo Heidegger confiesa— "quizás es el error fundamental del libro *Ser y tiempo* el hecho de que me haya atrevido, muy pronto, demasiado lejos" [16].

Para indicar la superación de la metafísica, como retorno al fundamento de la misma, Heidegger emplea también la gráfica expresión de "paso hacia atrás" (*Schritt zurück*). Hay que desechar, por más que la expresión lo insinúe, la opinión de que el paso hacia atrás "consista en un regreso a los primeros pensadores de la filosofía occidental" [17]. El retorno no tiene un carácter temporal, sino exclusivamente especulativo. Es cierto que los filósofos griegos divisaron la fuente secreta que permite ser a todo lo que es. Pero, la superación de la metafísica no pretende restaurar el pensamiento griego como tal, sino aprovechar ese primer contacto con el ser de las cosas, para poder alcanzar el ser en sí mismo. Por ello, tal superación anuncia ya la rehabilitación del ser, olvidado durante el transcurso de la historia: "Ella es el presagio de la incipiente reinvindicación del olvido del ser" [18].

---

[15] *Op. cit.*, p. 17.

[16] *Unterwegs zur Sprache*, p. 93.

[17] *Identität und Differenz*, p. 48.

[18] "Sie ist dar Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins". *Vorträge und Aufsätze*, p. 78.

La metafísica, por lo tanto, no desaparece al ser excedida, sino que retorna cambiada, es decir, correspondiendo ahora a su oculto y olvidado fundamento. Por otra parte, resultaría insólito pretender la eliminación de la ciencia filosófica directriz, ya que "la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre" [19], según el decidido juicio heideggeriano. Por lo demás, como acertadamente ha sido notado, toda la obra del filósofo trasluce una idiosincrasia marcadamente metafísica, de modo que sería inusitado querer ignorar tal situación, cuando en el fondo se está filosofando con ese espíritu: "Que esta superación de la Metafísica, sin embargo, no pueda ser nunca una negación de la Metafísica y que el Pensamiento quede así condenado a hablar, en una cierta medida, el lenguaje mismo de lo que intenta superar, es lo que testimonia la obra entera de Heidegger" [20].

Dado que el pensamiento humano constituye un factor de primera magnitud en este retorno al ser como fundación de la legítima metafísica, pasaremos en seguida a analizar la relación que existe entre ser y pensar.

---

[19] *Op. cit.*, p. 74.

[20] H. Birault, "Existence et vérité d'après Heidegger", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars, 1951, p. 75.

CAPITULO II

LA MANIFESTACION DEL SER

1. *Ser y pensar*

Estrechamente vinculada con la tesis recién expuesta, según la cual la metafísica considera tan sólo la entidad del ente, se encuentra la afirmación heideggeriana de que el pensar metafísico es esencialmente representativo, o sea, conceptual; en este sentido, sólo pertenece a su dominio aquello que puede ser conceptualizado. El pensamiento metafísico está, por ende, radicalmente imposibilitado para apresar el ser, ya que éste resulta remiso a toda representación y concepto. Si el ser cupiese en el molde de un concepto, hace ya largo tiempo que la filosofía lo hubiese captado, pues ella especula siempre con la ayuda de nociones, es decir, procede siempre lógicamente.

El pensamiento, para la metafísica tradicional, aprehende únicamente la esencia de las cosas, o sea, lo que las cosas son. Por expresar lo que el ente es, la esencia constituye la inteligibilidad del ente; al preguntar por lo que una cosa es, se interroga por su esencia; por ello, el pensamiento está naturalmente orientado hacia la esencia de los seres. En consecuencia, pensar significa siempre pensar la esencia de las cosas y como la esencia de los entes se vierte lógicamente en un concepto, pensar es siempre pensar con ideas o conceptos.

Pero procediendo así, la metafísica queda sujeta exclusivamente a los datos representables y conceptualizables de la realidad, esto es a la entidad del ente, con lo cual se le sustrae el elemento primordial de lo que es, a saber, su ser. Y es precisamente el ser del ente, como hemos visto, aquello que hay que pensar (*das zu-Denkende*), de modo que se impone la superación de la filosofía primera, pues ella prosigue siempre vías lógicas. Que la metafísica se adhiere a un nivel óntico y que ella piensa conceptualmente son, por lo tanto, tesis solidarias e intercambiables.

Pero dado que la labor del pensamiento metafísico consiste, —expresado heideggerianamente—, en corresponder al ser del ente, esto es, pensarlo en su verdad, será necesario que la mente humana modifique su manera de actuar si quiere pensar propiamente, ya que hasta el momento, literalmente hablando, todavía no ha pensado. Y el espíritu no ha pensado aún, porque no se ha adentrado en su elemento, porque no ha meditado lo que significa el ser cuando éste se presenta; de aquí entonces que resulte menester preguntar qué es pensar: "En la medida en que percibimos el ente en su ser, en tanto que, expresado según la época moderna, representamos los objetos en su objetividad, ya pensamos. De semejante modo, hace ya tiempo que pensamos. Pero, sin embargo, no pensamos todavía propiamente en cuanto que permanece impensado en qué estriba el ser del ente cuando aparece como presencia. El origen esencial del ser del ente está impensado. Lo que hay que pensar propiamente permanece retenido. Ello no ha llegado todavía, para nosotros, a ser digno de pensarse. Por eso, nuestro pensar no ha llegado todavía propiamente a su elemento. Nosotros no pensamos aún propiamente. Por eso *preguntamos*: ¿qué significa pensar?" [1].

En el amanecer del pensamiento filosófico, los pensadores no conocían el concepto; su contacto con la realidad se efectuaba, por así decir, directamente y sin intermediario; en este sentido, afirma Heidegger: "En el sublime albor de su desarrollo esencial, el pensamiento no conoce el concepto" [2]. También Aristóteles piensa sin conceptos y esta manera de pensar constituye el modo adecuado de hacerlo: "Pero el gran pensamiento de los pensadores griegos en su totalidad, incluso Aristóteles, piensa inconceptualmente. ¿Piensa por esto inexacta o imprecisamente? No, por el contrario; piensa adecuadamente" [3].

Esta situación de privilegio de la filosofía griega que permitía la unidad originaria del pensar con el ser, resulta palpable en la frase parmenídea según la cual pensar y ser es lo mismo: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*, aforismo que, por otro lado, "llega a ser el tema fundamental del pensar occidental europeo en su totalidad" [4].

Esta visión heideggeriana del concepto parecería suponer que él fuese algo distinto de la realidad, o, por lo menos un tercer elemento que se interpone indebidamente entre el ser y el pensar. Si bien el

---

[1] *Vorträge und Aufsätze*, p. 143.
[2] M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954, p. 128.
[3] *Op. cit.*, p. 128.
[4] *Op. cit.*, p. 148.

concepto constituye, para la filosofía tradicional, el medio por el cual y en el cual (*medium quo*) se realiza la aprehensión de las cosas, ello no implica que el concepto sea algo diferente de lo real. El espíritu, en procura del conocimiento de las cosas, inmaterializa la realidad para que ésta se asimile al modo de ser del sujeto cognoscente y pueda así ser conocida. El concepto no es otra cosa que el producto de esa espiritualización de lo real; él constituye la realidad misma en cuanto pensada. Esta manera de existir de los entes en nuestro pensamiento, que han perdido su relieve físico para adaptarse a la naturaleza de la mente, se denomina existencia intencional.

Para salvar y resguardar debidamente tanto los derechos del ser como aquéllos del pensar, la lógica tradicional distingue en todo contenido mental, lo que pertenece a la realidad de lo que incumbe propiamente al orden lógico. De acuerdo con esto, advierte en toda noción, o sea, en el objeto pensado, un aspecto mental y otro objetivo. El primero apunta a la manera o modo como pensamos, es decir, a algo nuestro por lo cual y en lo cual alcanzamos la cosa; el segundo indica lo que concebimos del ente, lo que él es, o sea, su esencia. El medio en el cual se efectúa el conocimiento corresponde al concepto mental, esto es, a lo que habitualmente denominamos concepto, lo cual constituye el orden propiamente lógico; en tanto que lo conocido como tal designa el concepto objetivo y responde al plano real. Ambos aspectos, sin embargo, son indisociables y todo concepto reviste ambas dimensiones, con lo cual queda establecida la distinción, en el seno mismo del espíritu, entre el pensar y el ser. El concepto, por ende, no es un traductor infiel de lo que es, ya que no sólo vierte lo que es para que pueda ser conocido, sino que se identifica con lo que está siendo en tanto que ello es pensado.

No obstante que el concepto, como sostiene la filosofía tradicional, no constituye un tercer término en el proceso del conocimiento, las críticas de Heidegger al pensamiento occidental, que piensa inadecuadamente porque lo hace con conceptos, no afirman que el concepto desvirtúe lo real, sino que las críticas apuntan al hecho de que únicamente se someta al concepto la entidad del ente y no el ser del ente que resulta menester pensar.

El iluminismo, por otra parte, oscureció el origen esencial del pensamiento helénico entorpeciendo con ello todo acceso al verdadero pensar. Ni siquiera la filosofía kantiana, empeñada en el problema gnoseológico, pudo establecer un planteo originario sobre las relaciones entre el ser y el pensar. La actitud crítica posee, según Heidegger,

un carácter secundario y derivado, ya que si el ser no hubiese estado presente, Kant no habría podido expresar ni la más insignificante de sus afirmaciones, pues el objeto de conocimiento no hubiese podido ser tal, sin la presencia fundante del ser: "En el objeto impera lo presente y con ello la presencia. Si el ente τὸ ἐόν no fuera ya manifiesto como algo presente, entonces ningún ente podría jamás aparecer como objeto. Si el εἶναι (ser) no imperase como presencia, ni siquiera se podría preguntar por lo presente del objeto, es decir, por su objetividad. Si el ἐὸν ἔμμεναι no imperase en el sentido del presentarse de lo presente, le faltaría al pensamiento de Kant todo espacio para afirmar un solo juicio de su "Crítica de la razón pura" [5].

Kant respondería, sin embargo, que el ser es una forma *a priori* del entendimiento que permite justamente pensar los objetos como tales, de modo que la presencia del ser no sería ontológica, es decir, intrínseca y perteneciente por derecho propio a lo real, como sostiene Heidegger, sino gnoseológica, pues constituiría el molde mental puro que mi inteligencia aplica al fenómeno, o sea, a la materia ya conformada por el espacio y el tiempo, para sintetizarlo y establecer así el objeto de conocimiento.

Por el contrario, Heidegger afirma sin vacilación el carácter no conceptual del ser, negándose con ello a participar de uno de los principios fundamentales de la crítica kantiana: "El juicio de Kant de que el "ser" pertenece a los "conceptos casi irreductibles" está completamente justificado tan pronto como compartimos con él el supuesto de que Aquello que mencionan las palabras "ser" y "existencia" pueda captarse primera y únicamente en un concepto" [6].

El ser que Heidegger atisba no es, por lo tanto, un concepto, ni puede en modo alguno ser conceptualizado; pero como tenemos que pensarlo, y no disponemos de otro instrumento que un pensar racional eminentemente representativo, debemos combatir a la razón: "El pensar comienza entonces únicamente, cuando hemos experimentado que la razón, enaltecida desde siglos, es la enemiga más obstinada del pensar" [7].

Al imponerse entonces la superación de la metafísica, se impone simultáneamente el sobrepasamiento del pensar racional, o sea, del pro-

---

[5] *Op. cit.*, p. 142. Ἐόν y ἔμμεναι son las formas participial e infinitiva respectivamente del verbo ser propias del dialecto jónico.

[6] *Op. cit.*, p. 167.

[7] *Holzwege*, p. 247.

cedimiento intelectual hasta ahora vigente que nos ancla en un dominio meramente óntico; como el ser columbrado por Heidegger es reacio a todo concepto, el pensamiento deberá eludir su actividad representativa, si ambiciona percibir el ser en su verdad. Esto no significa que Heidegger proponga un pensamiento menos riguroso que el actual; tanto la ontología trascendental, como la precrítica, no se someten a una crítica porque piensen el ser del ente y lo fuercen a entrar en un concepto, sino que resultan criticables porque no piensan la verdad del ser, desconociendo así "que hay un pensar más estricto que el conceptual" [8]. El pensamiento tendrá entonces, por así decir, que hacerse más pensante para poder reparar en ese elemento impensado "a partir del cual lo pensado obtiene su espacio esencial" [9].

Por tal motivo, en el poema titulado *De la experiencia del pensar*, Heidegger rechaza todo pensamiento discursivo, proponiendo en su reemplazo un "poetizar pensante" (*denkende Dichten*) como medio para apresar el ser que se sustrae y para que el pensar pueda así finalmente moverse en su propio elemento. El cantar y el pensar, vecinos del poetizar, alcanzan por cierto la verdad del ser, esto es, el ser en sí mismo; el pensar posee, por ende, una índole poética, de modo tal que "el poetizar pensante es en verdad la topología del ser" [10]. Por esto, el filosofar constituye, según el modelo que la tradición ha forjado, el peor peligro para el pensar.

Hay que lograr establecer, por lo tanto, un pensar auténtico y originario que sobrepase el dominio de la lógica tradicional, cosa de poder corresponder al ser. Habíamos visto como, en un comienzo, el ser y el pensar estaban identificados como la unidad de φύσις y λόγος. El λόγος, lo lógico, llegó a designar posteriormente la esencia del pensamiento, con lo cual se desintegró la unidad primigenia que existía entre el pensamiento y la realidad. Con esto, no se afirma de ninguna manera que el ser sea el resultado del pensamiento, ya que "el ser no

---

[8] "dass es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche". M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke Verlag, 1954, p. 110.

[9] *Identität und Differenz*, p. 44.

[10] "Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns". M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 23. Heidegger utiliza, a veces, la grafía *Seyn*, para designar con ella la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

es ningún producto del pensar. Por el contrario, el pensar esencial es probablemente un acontecimiento del ser"[11].

Por tal razón, el pensar no crea el ser, ni tiene primacía sobre él, ya que el pensar esencial, es decir, el pensamiento que pretende pensar el ser en sí mismo constituye quizás un resultado de éste.

El pensar se refiere al ser de dos maneras; en primer lugar, porque el pensar es originado por el ser; en segundo término, porque al pertenecer al ser, escucha su voz: "El pensar es, sencillamente dicho, el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en tanto que el pensar acontece por causa del ser, pertenece al ser. El pensar es, a la vez, pensar del ser, en tanto que el pensar, perteneciendo al ser, oye el ser"[12].

El pensamiento esencial comienza desde que el ser llega, por su intermedio, a la patencia; el ser es lo que llega y el pensar debe advertir su arribo; en este sentido, el pensar está requerido por el ser y, dada su íntima vinculación, el ser constituye el destino del pensar: "El pensar está referido al ser entendido como lo que llega. El pensar, como pensar en la llegada del ser, está ligado al ser entendido como la llegada. El ser ya se ha remitido al pensar. El ser *es* comprendido como el destino del pensar"[13].

El paralelismo entre el ser y el pensar está asentado del siguiente modo: "El pensar es el pensar del ser. El pensar no se origina. El es en tanto el ser se esencia"[14]. Pero si bien la correspondencia mencionada es profunda, hasta el punto de que el pensar se suscita con el ser, la prioridad incuestionable del ser sobre el pensar queda decididamente afirmada, puesto que el pensar se realiza únicamente en virtud de la dualidad existente entre el ser y el ente, dualidad hacia la cual está encaminado el pensamiento: "Pero por causa de la dualidad de ambos, por causa del *ἐόν*, se esencia el pensar"[15]. De tal modo, resulta previo y determinante el desocultamiento del ser, hecho que sobrelleva la aparición del ente y el nacimiento de la dualidad entre ambos, para que el pensamiento pueda desplegar su actividad. Por ello, nos parece indebido el acento puesto por H. Ott sobre el tema del pen-

---

[11] "Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins". *Was ist Metaphysik?*, p. 47.

[12] *Brief über den Humanismus*, pp. 56-57.

[13] *Op. cit.*, p. 117.

[14] *Holzwege*, p. 325.

[15] *Vorträge und Aufsätze*, p. 243. Cf. también *op. cit.* p. 242.

sar que, para él, posee preeminencia sobre el del ser, al designar a Heidegger como "el pensador del pensar" [16].

Este mismo autor sostiene que Heidegger pregunta primera y fundamentalmente "por las condiciones de la posibilidad del pensar". Análogamente, el P. V. Fagone expresa que el ser rastreado por el filósofo friburgués es "un ser trascendental, un puro horizonte de visibilidad" [17]. Esta interpretación, que reduce el ser a una especie de condición *a priori* del conocimiento, parece desconocer no sólo los textos anteriores, en los cuales se afirma netamente la primacía del ser, a cuya voz debe corresponder el pensar, sino que también parece ignorar el hecho de que el "ser es lo trascendente por antonomasia" (*Sein ist das transzendens schlechthin*). Por otra parte, la determinación más fuerte que Heidegger da sobre el ser y la más frecuente en su obra, es aquélla del ser como presencia de lo que está presente (*Anwesen des Anwesenden*).

Podría alegarse, sin embargo, para congeniar esta idea heideggeriana con la interpretación recientemente mencionada, que el ser permite que los entes se presenten, en el sentido de que él posibilita nuestro encuentro con ellos, su comprensión. De este modo, el ser otorgaría al ente una presencia de índole cognoscitiva, ya que desencubriría al ente en su inteligibilidad, permitiendo entonces que se nos apareciese tal como es y nos descubriese lo que él es.

Evidentemente, muchos textos heideggerianos dan lugar a esta hermenéutica, puesto que la cualidad misma del ser, su carácter propio, no se encuentra definido en ninguna parte. Heidegger menciona únicamente las funciones que incumben al ser, o sea, desocultamiento, aparición, presentación, etc., pero la índole misma de estas tareas no está especificada; dicho de otro modo, como no se sabe qué significa, para el ente, ser, como se desconoce el carácter del ser que afecta al ente, resulta posible asimilar el ser del ente, esto es, la presencia de lo que es, a una presencia de corte gnoseológico.

Algunos autores que, además de los recién aludidos, han reparado en esta situación, aproximan el ser heideggeriano al intelecto agente de la filosofía tradicional. De acuerdo con esto, el P. A. Dondeyne, refiriéndose al *Sein*, expresa: "Sucede con esta luz lo mismo que con

---

[16] H. OTT, *Denken und Sein*. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, 1959, p. 11.

[17] V. FAGONE, "Filosofia trascendentale e ontologia", *La civiltà cattolica*, III, 1957, p. 6.

el intelecto agente de Santo Tomás: ella no es nada sin los entes, aunque ella posibilita que los entes "sean" en el sentido fenomenológico de este término, es decir, en el sentido de "devenir manifiesto" y "mostrarse como tal" [18].

Según la gnoseología tomista, existe en el hombre una luz natural cuya función consiste en inteligibilizar los datos de la experiencia sensible. Desglosando un poco el proceso cognoscitivo, observaremos más de cerca la labor de esa facultad. El ente establece su primer contacto con el sujeto cognoscente merced a su especie sensible, la cual vierte los caracteres físicos o formas accidentales de la cosa; esta especie sensible engendra, en nuestra imaginación o fantasía, el fantasma, o sea, la similitud o imagen de la cosa. En este instante interviene el intelecto agente para iluminar la imagen y extraerle su inteligibilidad, con lo cual queda forjada la especie inteligible del objeto; en ella se le brinda al espíritu la forma sustancial de la cosa, esto es, la raíz última de su ser esencial, aquello que hace que el ente sea lo que él es. El intelecto agente actúa, como la luz, alumbrando y transparentando la realidad; de aquí su nombre de *lumen naturale*. Procediendo así, el espíritu, gracias a su poder de iluminación, se torna en cierto sentido la cosa misma al asimilar su esencia, ya que se compenetra con lo que el ente es. Por ello, conocer es —para la filosofía tomista—, hacerse lo otro en cuanto otro, según la conocida fórmula: *Cognoscere est fieri aliud in quantum aliud.* Esa luz natural, si consideramos su origen, es una participación de la Luz misma, o sea, de Dios, y Santo Tomás no da mayormente ninguna otra aclaración al respecto, aunque la "describe siempre como la participación más alta y el sello más íntimo (en el orden natural) de la Divinidad en nosotros" [19].

También Max Müller ha advertido una similitud entre el ser de Heidegger y el intelecto agente de Santo Tomás: "Creemos que en la teoría del intelecto agente del Aquinate pueden probablemente verse *planteos* de un pensamiento del ser" [20].

---

[18] A. DONDEYNE, "La difference ontologique chez Heidegger", p. 271.

[19] C. FABRO *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* p. 284.

[20] M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1958, p. 113. Cf. también *op. cit.* p. 86. En el mismo sentido, cf. J. LANGLOIS, "Heidegger, Max Müller et le thomisme", *Sciences ecclésiastiques,* 1957, fasc. 1, p. 47.

El intelecto agente de Santo Tomás, por consiguiente, tiene como función, lo mismo que el *Sein* heideggeriano, el desocultamiento y apertura de los entes. Sin embargo, si el ser de Heidegger fuese reductible al intelecto agente, la tarea desempeñada por él le incumbiría exclusivamente al hombre, en tanto que el ser oteado por el filósofo alemán es lo que se oculta en el ente (*was sich im ὄν verbirgt*). Por ello, en tanto que la luz natural desentraña y presenta las cosas desde un punto de vista gnoseológico, el ser vislumbrado por Heidegger desoculta el ente desde su raíz misma y se entraña íntimamente en él.

Por lo demás, huelga todo comentario de nuestra parte, si nos atenemos al siguiente texto heideggeriano que, al parecer, pasan por alto las aproximaciones realizadas con el *lumen naturale*: "El lumen naturale, la luz natural, esto es, el alumbramiento propio de la razón, supone ya el desocultamiento de la dualidad. Semejante cosa vale para la teoría de la luz agustinista y para la medieval que, callando completamente su origen platónico, sólo pueden encontrar su posible espacio vital en el ámbito de la ἀλήθεια ya imperante en el destino de la dualidad" [21].

Que nosotros sepamos, es éste el único texto de la obra heideggeriana referente a la cuestión que venimos tratando; en él queda definitivamente descartada toda similitud entre el *Sein* y el *lumen naturale,* ya que éste supone, como condición previa para su ejercicio, el desocultamiento de la dualidad entre el ser y el ente.

La tarea del pensar consistirá entonces en "lograr decir el ser en su verdad" y en desbrozar el sentido de la dualidad originaria entre el ser y el ente. Pero al tratar de decir al ser en sí mismo y expresar su llegada, el pensar tendrá que conformar y revestir ese contacto lingüísticamente: "Traer al lenguaje cada vez la llegada permanente del ser y que espera al hombre en su permanencia, es el único objeto (*Sache*) del pensar". [22] El pensamiento piensa el sentido del ser y el lenguaje vierte esa experiencia; en este sentido, la expresión lingüística cristaliza, por así decir, lo que el pensar advierte en su diálogo con el ser; por ello, la poesía, como la forma más sublime de lenguaje, es el ser hecho palabra.

Por tal motivo, se comprende la relevancia especial conferida por Heidegger al lenguaje, puesto que éste revela el ser al desentra-

[21] *Vorträge und Aufsätze,* p. 252.
[22] *Brief über den Humanismus,* p. 118.

ñarlo de su oculta presencia en el seno del ente; por tal causa, también afirma nuestro autor que el lenguaje constituye "la llegada del ser mismo que se desoculta e ilumina"[23]. Esto no significa, al parecer, que el ser en tanto que tal, es decir, como fuerza que devela el ente, dependa en su manifestación misma del lenguaje, sino tan sólo que al resultar pensado y expresado, el ser se descubre entonces completamente: "El ser viene alumbrándose al lenguaje. El está siempre en camino hacia él"[24].

Por otra parte, la expresión "traer al lenguaje" (*zur Sprache zu bringen*) no significa otra cosa que expresar lo que ha estado oculto, traerlo a la luz: "Traer al lenguaje" significa entonces: elevar a la palabra lo antes inexpresado, lo nunca dicho, y hacer aparecer, por medio del decir, lo hasta ahora oculto"[25].

El pensar se proyecta desde el hombre hacia el ser, de modo tal que él establece el puente entre ambos sin provocar por ello tal vinculación. La relación existente entre ambos polos, hombre y ser, le ha sido ofrecida al pensamiento por el ser mismo, pues éste, al resultar pensado, se plasma lingüísticamente remitiéndose así al hombre. El lenguaje constituye, por ende, la morada del ser, puesto que en él se insinúan plásticamente los perfiles y contornos de ese supremo indecible: "El pensar lleva a cabo la relación del ser a la esencia del hombre. El no hace ni efectúa esa relación. El pensar la ofrece al ser solamente como esto que a él mismo le es entregado por el ser. Este brindar consiste en el hecho de que, en el pensar, el ser llega al lenguaje. El lenguaje es el hogar del ser"[26].

Como el pensar fragua lingüísticamente al ser en el seno del sujeto humano, será menester ahora que remitamos nuestra atención al centro mismo del cual dimana semejante actividad.

2. *El hombre y el ser*

Heidegger ha comenzado su obra filosófica con el análisis fenomenológico del ser humano. Como ya dijimos, después de *Ser y tiempo*

---

[23] *Op. cit.*, p. 70.

[24] *Op. cit.*, p. 116.

[25] M. HEIDEGGER, *Hebel-Der Hausfreund*, Pfullingen, G. Neske, 1958, p. 10.

[26] "Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Diese Darbieten besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins". *Brief über den Humanismus*, p. 53.

la analítica existencial no reaparece más que esporádicamente, ya que el centro del esfuerzo de Heidegger no reside allí, sino en lograr un nuevo acceso al ser. Sin embargo, el hombre goza de una relevancia especialísima, casi mística por momentos, puesto que él es el único ente que puede admirar y sorprenderse ante el acontecimiento maravilloso e inefable del ser: "Entre todos los entes únicamente el hombre experimenta, reclamado por la voz del ser, el milagro de todos los milagros: que el ente es"[1].

Esta circunstancia le confiere al hombre una función preponderante; solamente él puede tratar el ser y preguntarse por el sentido de semejante epifanía. Por tal motivo, el hombre es aquel ente que tiene la posibilidad de desentrañar el misterio del ser y de interrogar por su significación. De aquí se comprende, que la vinculación existente entre el ser y el hombre sea uno de los temas determinantes del pensamiento heideggeriano. Y es tan decisiva la relación entre ambos, que la esencia del hombre no consiste más, tal como reza su definición clásica, en ser animal racional, sino que debe determinarse a partir de su correspondencia al ser. Por ello, el hombre constituye el lugar en donde el ser se alumbra: "Para encontrar en una palabra, simultáneamente, tanto la relación del ser a la esencia del hombre, como también la vinculación esencial del hombre a la abertura (*Offenheit*) ("ahí") del ser como tal, fue elegido el nombre "ser-ahí" (*Dasein*) para el ámbito esencial en el cual el hombre está como hombre"[2].

El hombre resulta, entonces, nada menos que el sitio de la revelación del ser, el ente en cuyo seno el ser se hace patente. Por ello, la investigación del ser humano corre casi paralela a la averiguación del sentido del ser: "La esencia del hombre, en el interior de la pregunta por el ser, se debe concebir y fundamentar, conforme con la oculta indicación del principio, como *el sitio* que el ser necesita para su apertura (*Eröffnung*). El hombre es el ahí en sí abierto. Dentro de éste está el ente y se pone en obra. Por eso decimos: el ser del hombre es, en el sentido estricto de la palabra, el *ser-ahí*. En la esencia del ser-ahí, entendido como el sitio de la apertura del ser, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la apertura del ser"[3].

---

[1] "Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Dass Seiendes ist". *Was ist Metaphysik?*, pp. 46-47.

[2] *Op. cit.*, pp. 13-14.

[3] *Einführung in die Metaphysik*, p. 156.

De aquí que Heidegger haya comenzado su labor especulativa realizando una cuidadosa descripción del ser-ahí, lugar en donde se verifica la pregunta por el ser, y que su análisis sea una condición previa e indispensable para alcanzar ulteriormente la verdad misma del ser. En tal análisis, el hombre aparece sustancialmente referido al mundo, hasta el punto de que su esencia reside justamente en ello: "la esencia del hombre estriba en el ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*)[4]. En *Sein und Zeit* se afirma, por otro lado, que "la esencia del hombre reside en su existencia"[5], con lo cual Heidegger dice dos veces la misma cosa, pues la existencia del hombre, a su vez, consiste en "estar en la claridad del ser"[6] y el mundo no es más que esta misma claridad: "Mundo es la claridad del ser"[7]. Por otra parte, el mundo constituye la patencia o abertura del ser: "Mundo no significa, sin embargo, en la fórmula "ser-en-el-mundo" de ningún modo el ente terrenal a diferencia del celestial, tampoco lo "mundano" a diferencia de lo "espiritual". "Mundo" no significa en absoluto, en esa determinación, un ente o algún ámbito óntico, sino la abertura del ser"[8].

Mundo significa, entonces, el suceso de la claridad del ser, en la cual habita el hombre y a la cual se halla esencialmente referido, de modo tal que el hombre sin el mundo, o éste sin aquél, no tendría ningún sentido. El hombre y el mundo no son, por así decir, realidades aisladas e independientes, sino que subsisten tan sólo en la relación por ellos forjada. De aquí que los elementos componentes de la fórmula ser-en-el-mundo vayan ligados con un guión, como formando un todo único, compacto y sin fisura.

Esta tensión indisoluble y recíproca entre el hombre y el mundo es decisiva en toda la obra heideggeriana. Pero dado que el mundo no es otra cosa que la claridad o abertura del ser, y ésta acontece en el hombre, el ser-ahí constituye el lugar mismo en donde el ser se

---

[4] *Brief über den Humanismus*, p. 101.

[5] *Sein und Zeit*, p. 42.

[6] "Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ex-sistenz des Menschen". *Brief über den Humanismus*, pp. 66-67. La palabra *Lichtung*, que Heidegger emplea para denominar el ser mismo, resulta de difícil traducción; se la ha vertido con iluminación, claridad, luz, despejo, etc. Hemos preferido el término claridad, aunque esta traducción no refleja fielmente el contenido semántico del vocablo, el cual sirve para designar concretamente un claro en el bosque.

[7] "Welt" ist die Lichtung des Seins". *Op. cit.*, p. 100.

[8] *Op. cit.*, p. 100.

aclara, se abre y se expande como mundo: "El hombre se esencia de modo tal que él es el "ahí", o sea, la claridad del ser. Este "ser" del ahí y sólo éste tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, o sea, del extático interiorizarse de la verdad del ser"[9]. El "ahí" indica, por ende, la claridad del ser, de modo tal que podemos establecer una sinonimia entre las expresiones, "claridad del ser" (*Lichtung des Seins*), "abertura o patencia del ser" (*Offenheit des Seins*), "mundo" (*Welt*) y el "ahí" (*Da* del *Dasein*).

En *Ser y tiempo,* el mundo aparece más bien como perteneciendo a la subjetividad del ser-ahí, ya que éste, al proyectarse, le confiere a aquél su sentido y su inteligibilidad, pues se da un mundo en tanto el ser-ahí se temporaliza y se trasciende, de modo tal que el mundo constituye el resultado de esa trascendencia. En la densa *Carta sobre el humanismo,* por el contrario, escrita con el propósito de deshechar ciertos malentendidos provocados por *Sein und Zeit,* el mundo se presenta no ya como la expansión del hombre, sino como su correlato necesario: "Si se comprende el "proyecto" mencionado en *Ser y tiempo* como un establecer representativo, se lo toma entonces como un quehacer de la subjetividad y no se lo piensa así como solamente puede ser pensada "la comprensión del ser", en el ámbito de la "analítica existencial" del "ser-en-el-mundo", a saber, como la relación extática a la claridad del ser"[10]. Y si bien el "ser se alumbra al hombre en el proyecto extático", ese proyecto "no crea por cierto el ser"[11].

Debe quedar, por ende, desde ya establecido, que si bien el ser se ilumina, se brinda y se sustrae en el seno del sujeto humano, de modo tal que el hombre mora en la proximidad del ser, ello no significa que la verdad del ser se agote en el ser-ahí o constituya con él una unidad indiferenciada: "A partir de la "existencia" correctamente pensada, se deja pensar la esencia del ser-ahí, en cuya abertura (*Offenheit*) el ser mismo se anuncia y se oculta, se ofrece y sustrae, sin que esa verdad del ser se agote en el ser-ahí o se deje establecer en una unidad con él según la proposición metafísica: toda objetividad es como tal subjetividad"[12].

---

[9] *Op. cit.,* p. 69.
[10] *Op. cit.,* pp. 71-72.
[11] *Op. cit.,* p. 84.
[12] *Was ist Metaphysik?,* pp. 14-15.

Los extremos de la relación, por consiguiente, no se identifican ni confunden, con lo cual se rechaza la actitud consecuente del último Kant, tal como se halla en el *Opus posthumum*, según la cual, la objetividad no es más que la extroversión del sujeto. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que hombre y ser sean dos sustancias en sí, por íntimamente vinculadas que estén: "En verdad no podemos decir más que "el ser" y "el hombre" "sean" lo mismo, en el sentido de que *ellos* se pertenezcan; pues hablando *así* dejamos todavía a ambos ser por sí"[13]. Resulta por ello acertado el parentezco establecido por H. Birault entre Heidegger y los idealistas alemanes: "En un sentido, la voluntad de superar el Sujeto como ego y como sustancia finita puede emparentar a Heidegger con los más grandes pensadores alemanes"[14].

La vinculación esencial que sostiene el hombre con el ser, parecería traducir lo que, en lenguaje tradicional, se denomina relación trascendental. Esta sirve para designar la relación que existe entre los principios constitutivos del ente, a saber, entre la sustancia y el accidente, la materia y la forma, la esencia y el ser; ella significa que cada uno de los miembros de estos binomios no es nada más que referencia al otro miembro de la cupla y viceversa, de manera tal que no subsisten independientemente, sino tan sólo en la unidad estructural que ambos constituyen, es decir, el ente.[15]

La equivalencia entre la pareja heideggeriana hombre-ser y la relación trascendental mencionada, se encuentra casi literalmente expuesta en el siguiente texto: "Nosotros decimos del "ser mismo" siempre *muy poco,* cuando, diciendo "el ser", omitimos la presencia *a la esencia* del hombre y desconocemos con ello que esta esencia misma co-constituye "el ser". Nosotros decimos también del hombre siempre *muy poco,* cuando, diciendo el "ser" (no el ser humano), establecemos al hombre por sí y relacionamos lo así establecido al "ser". Pero nosotros decimos también *demasiado,* cuando mentamos el ser como lo que abarca todo y con eso representamos al hombre como un ente particular entre otros (planta, animal) y relacionamos a ambos; pues

[13] M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage,* Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1956, p. 28.

[14] H. BIRAULT, "Existence et vérité d'après Heidegger", p. 39.

[15] Tan sólo a título ilustrativo nos referimos aquí a la relación trascendental, sin decidir si ella resulta solidaria o no, de la infiltración formalista que padeció el tomismo.

ya en la esencia del hombre yace la relación a lo que está determinado como "ser" por medio de la referencia, esto es, por medio del relacionar en el sentido del precisar, quedando así excluído su presunto "en y por sí" [16].

Esta interdependencia entre el hombre y el ser o entre el hombre y el mundo, es básica y fundamental. La relación misma es fundante con respecto a los dos polos que la constituyen; es decir, que la relación mantenida por el ser y el hombre es anterior, si se quiere, a la realidad de los extremos. Los polos, separadamente considerados, no tienen ningún sentido; ellos son y se establecen como reales por y en la relación que los vincula. Este planteo fenomenológico determina sensiblemente la médula misma del filosofar heideggeriano: "Mas porque la relación entre el ser y la esencia del hombre todo lo sostiene, en tanto que ella resuelve tanto el aparecer del ser como la esencia del hombre, por ello esa relación tiene que haber llegado al lenguaje ya en el comienzo de la metafísica occidental" [17].

A pesar de la indisoluble correlación de los términos de toda cupla trascendental, uno de los elementos que la integran tiene siempre prioridad, determinando al otro; del mismo modo, en el binomio establecido por el hombre y el ser, parece, por momentos, que un extremo se supeditara al otro. En este sentido, el hombre desempeña en ciertos textos un papel de total subordinación y acatamiento al ser: "El hombre está más bien "arrojado" por el ser mismo en la verdad del ser, de modo tal que existiendo así custodie la verdad del ser y para que en la luz del ser, aparezca el ente como el ente que él es. Si y cómo él aparece, si y cómo Dios y los dioses, la historia y la naturaleza se adentran en la claridad del ser, se presentan y se ausentan, esto no lo decide el hombre. La llegada del ente estriba en el destino del ser" [18].

Incluso, las expresiones de que "el hombre no es el amo del ente", sino "el pastor del ser" y "el vecino del ser" [19], confirman aun más esta sumisión y obediencia del hombre al ser. Pero, como solamente

---

[16] *Zur Seinsfrage*, pp. 27-28.

[17] "Aber weil die Beziehung von Sein und Menschenwesen alles trägt, insofern sie das Erscheinen des Seins sowohl wie das Wesen des Menschen zum Austrag bringt, deshalb muss diese Beziehung schon am Anfang der abendländischen Metaphysik zur Sprache kommen". *Was heisst Denken?*, p. 45.

[18] *Brief über den Humanismus*, p. 75.

[19] *Op. cit.*, p. 90.

el hombre puede descubrir qué significa para los entes estar siendo, sorprendido ante el hecho de que haya ser y no más bien nada, le corresponde a él develar el enigma de tal acontecimiento y resguardar y preservar esa verdad únicamente advertible por él, lo cual no implica una acción creadora de su parte: "Pero, ¿no se dijo en *Ser y tiempo,* donde el "hay" (*es gibt*) llega al lenguaje: "Sólo en tanto el ser-ahí es, hay ser?" Por cierto. Esto significa: sólo en tanto acontece la claridad del ser, el ser se transfiere al hombre. Pero que el ahí, la claridad entendida como la verdad del ser mismo, acontece, es el destino del ser mismo. Este es el destino de la claridad. Pero la frase no significa que el ser-ahí del hombre sea aquel ente, en el sentido tradicional de existencia y pensado modernamente como la efectividad del ego cogito, por medio del cual el ser es creado. La frase no dice que el ser sea un producto del hombre. En la introducción a *Ser y tiempo* se encuentra sencilla y claramente y hasta en letra espaciada: "Ser es lo trascendente por antonomasia" [20].

Pero el equilibrio que parecía ceder y romperse en favor del ser, se restablece nuevamente, ya que si bien el ser es lo simplemente trascendente, se transfiere al hombre cuando acontece y a pesar de su trascendencia necesita de él, pues el ser no sería lo que él es, o sea, no podría presentarse, sin el hombre. La última palabra del filósofo, por otra parte, confirma su actitud fenomenológica y la semejanza que ésta guarda con la relación trascendental, puesto que el hombre aparece no siendo otra cosa que referencia al ser: "Pero lo sobresaliente del hombre estriba en el hecho de que él, en tanto que ser pensante, abierto al ser, está puesto ante éste, permanece referido al ser y así le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y es solamente eso: "Solamente" — esto no menciona ninguna limitación, sino una demasía. En el hombre impera un pertenecer al ser, el cual pertenecer oye al ser, porque está referido a éste.

"¿Y el ser? Pensemos el ser según su sentido inicial como presencia. El ser no está presente al hombre, ni incidentalmente, ni excepcionalmente. Ser se esencia y perdura sólo al incumbir al hombre por su exigencia. Pues únicamente el hombre, abierto al ser, deja a éste venir como presencia. Tal presencia necesita la abertura de un claro y queda así, por causa de ese precisar, transferido a la esen-

[20] *Op. cit.,* p. 83.

cia del hombre. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que el ser sea puesto única y exclusivamente por intermedio del hombre. Por el contrario, resulta claramente:

Hombre y ser están transferidos recíprocamente. Ellos se pertenecen mutuamente"[21].

En este importantísimo texto se destaca netamente la correlación fenomenológica existente entre el hombre y el ser. El hombre está abierto al ser, le corresponde y se remite a él; pero, a su vez, el ser necesita un resquicio para iluminarse, quedando transferido al hombre por causa de esa necesidad. De tal modo, ambos polos de la tensión fenomenológica se requieren e implican recíprocamente; en este sentido, podríamos decir que existe una mutua fundación entre ellos, pues, por un lado, el hombre es requerido por la voz del ser, y, por otro lado, sólo el hombre permite que el ser sea, es decir, que el ser se presente: "Pero el ser mismo nos pertenece; pues sólo con nosotros puede esenciarse como ser, esto es, presentarse"[22].

En este momento se puede apreciar cómo incide la fenomenología en el filosofar mismo; más que un proceder meramente metodológico, la fenomenología impone aquí, subrepticiamente, el condicionamiento del ser al hombre. Por ello, cuando anteriormente nos referíamos al lenguaje decíamos que, al parecer, el ser adquiría en él únicamente expresión, pero no su propia consistencia; sin embargo, si la consistencia propia del ser se identifica con su presencia y estriba en ella, resultaría ilegítimo el desdoblamiento del ser en presencia, por una parte, y consistencia íntima, por otra parte. De acuerdo con esto, el lenguaje respondería perfectamente a la relación fenomenológica, ya que lenguaje y ser, lo mismo que hombre y ser, se remitirían y condicionarían entre sí. En el lenguaje impera el ser como lo que él es, o sea, como presencia; únicamente así, esto es, con el hombre y el lenguaje, el ser puede esenciarse: *an-wesen*. Conforme con este temperamento, leemos en *Unterwegs zur Sprache*: "Por el contrario, la palabra otorga presencia, es decir, ser, en el cual algo aparece como ente"[23].

Otro tanto cabría decir de la relación entre ser y pensar; lo mismo que el lenguaje o el hombre, el pensar no crea el ser, como ya

---

[21] *Identität und Differenz*, pp. 22-23.

[22] "Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d.h. an-wesen". *Identität und Differenz*, p. 24.

[23] *Unterwegs zur Sprache*, p. 227.

habíamos visto; pero el ser únicamente *es* entendido como el destino del pensar. De este modo, se hace nuevamente palpable la reciprocidad fenomenológica; las alternancias, ser y pensar, ser y lenguaje, como momentos de la referencia del hombre al ser, no hacen más que expresar su mutua correspondencia.

Por otra parte, y éste constituye un dato sumamente importante, si bien el ser se ofrece en el sitio de su abertura, es decir, en el hombre, como presencia, el ser mismo se sustrae una y otra vez; si el ser se brinda como la presencia de lo presente y consiste únicamente en ello, o sea, en presentarse, ¿por qué menciona Heidegger frecuentemente y con marcada insistencia su sustracción? Por más que se diga que cuando el ser sustrae, lo hace en el seno de la abertura, esto es, en el hombre, ello no modifica en absoluto la paradoja recién apuntada, ya que si él ser se sustrae, él no puede reducirse a presencia, pues la presencia como tal está dada constantemente y para siempre. Presencia del ser y sustracción del ser, son fórmulas que se excluyen. Por ello, inquirimos de nuevo, ¿en qué sentido puede sustraerse el ser, cuando se lo ha determinado como presencia? Esta situación ambivalente, ¿no murmura la posibilidad de que el ser no se agote en la presencia y de que, por ende, el ser sea algo que está por detrás de la presencia sosteniéndola y respaldándola? Si así fuese, o sea, si el ser no fuera simétricamente solidario de su presencia, aunque el sostén profundo de ella, resultaría justificada y comprensible su sustracción. La presencia del ser no agotaría entonces el ser, pues éste, revelándose y manifestándose al hombre como presencia y fundando a ésta, se sustraería íntimamente como ser.

El hombre deja al ser presentarse y ésta constituye la única determinación que Heidegger encuentra del ser, supeditándolo con ello al hombre. Pero la presencia, cuyo carácter, por otra parte, no está especificado, ¿constituye la determinación última del ser, si el ser se sustrae? ¿No sospecha el filósofo algún índice más profundo del ser, al insistir sobre su sustracción? ¿Es el ser meramente presencia?

Nosotros somos hombres, había dicho Heidegger, mientras correspondemos al ser y le permitimos que se presente; ahora, sin embargo, nosotros somos hombres, al apuntar la sustracción del ser: "Nosotros somos en absoluto solamente nosotros y somos aquellos que somos, al señalar lo que se sustrae. Este señalar es nuestra esencia. Nosotros somos, mientras indicamos lo que se sustrae"[24].

---

[24] *Vortäge und Aufsätze,* p. 135.

Dejando de lado momentáneamente esta cuestión, Heidegger ha manifestado, en *Holzwege,* su embarazo ante la postura fenomenológica según la cual, el ser como presencia precisa del hombre para poder esenciarse: "Pero, ¿si el ser *precisa,* en su esencia, la esencia del hombre? ¿Si la esencia del hombre estriba en pensar la verdad del ser?" [25] Giramos efectivamente dentro de un círculo. Si el carácter mismo de la relación fenomenológica no está especificado, o sea, si no se sabe en qué sentido el hombre deja que el ser se presente, es quizás porque permaneciendo dentro de tal circuito, parece imposible hallar otra determinación del ser, que la de presencia para el hombre. Consecuente con su actitud fenomenológica, Heidegger no puede ir más allá, si bien ha reparado, en la última página de *Holzwege,* cuyo texto recién transcribimos, la dificultad inherente a semejante hermetismo.

Por ello, la cuestión esencial para un pensar que pretende acercarse al ser, deberá consistir, en primer lugar, en saber si la determinación del ser como lo sencillamente trascendente indica la esencia misma del ser: "Sin embargo, si la determinación del ser como lo simplemente trascendente menciona ya la sencilla esencia de la verdad del ser, esto y sólo esto es por cierto, antes que nada, la cuestión para un pensar que pretende pensar la verdad del ser. Ello significa también, por eso, que únicamente desde el "sentido", esto es, desde la verdad del ser haya que comprender cómo el ser es" [26].

Como vemos, el pensamiento heideggeriano pulsa los problemas y fluctúa frente a las dificultades, lo cual confirma el carácter *unterwegs* de su filosofía, nunca culminada, sino en plena elaboración y factura. ¿Nos permitirá el problema de la verdad decidir si el ser se agota en la presencia y si, por tal motivo, necesita al hombre para esenciarse?

3. *El ser y la verdad*

Cuando hablábamos de la superación de la metafísica propuesta por Heidegger, nos referíamos a la necesidad de efectuar el "paso hacia atrás", como condición para lograr una experiencia del ser como fundamento de la filosofía primera. Este retorno hacia lo que debe

---

[25] *Holzwege,* p. 343.

[26] *Brief über den Humanismus,* p. 84.

pensarse (*das zu-Denkende*), caído en el olvido por causa de su propio destino, está íntimamente vinculado con la noción de verdad: "El paso hacia atrás apunta hacia el ámbito, hasta ahora postergado, a partir del cual llega a ser digno de pensarse, antes que nada, la esencia de la verdad"[1]. Y ambos temas, el del ser y el de la verdad, están tan entrelazados, que la pregunta neurálgica del pensamiento heideggeriano, o sea, la interrogación por el sentido del ser, coincide con la pregunta por la verdad del ser, ya que "sentido del ser" y "verdad del ser" dicen lo mismo"[2]. De acuerdo con lo dicho, "el ser *mismo* es el ser en su *verdad*, verdad que pertenece al ser"[3]. Y como el sentido constituye la manifestación del ser[4] y es en ella precisamente que reside la verdad, la interrogación por la esencia o sentido del ser se identifica con la pregunta por la esencia de la verdad.

Por tal motivo, nos aplicaremos a hacer una revisión de las páginas dedicadas por Heidegger a esta cuestión vertebral de su pensamiento, comenzando cronológicamente nuestro análisis por *Ser y tiempo.*

a) *La verdad como apertura del Dasein.*

En primer lugar, Heidegger examina el concepto corriente de verdad como concordancia entre el espíritu y la cosa, según la conocida fórmula que Santo Tomás ha tomado del filósofo judío Isaac Israeli: *adaequatio intellectus et rei.* La verdad se establece como tal, al realizarse la adecuación entre el sujeto y el objeto. Pero, ¿cómo sabemos —inquiere Heidegger— que la concordancia es efectiva y real y no un simple engaño? Lo sabemos, responde el filósofo, únicamente cuando verificamos que nuestro conocimiento es verdadero, de modo tal que la coincidencia resulta verdadera, solamente al ser comprobada. Y como ella se verifica cuando el espíritu fija su atención en la situación objetiva misma expresada por la proposición, el ente mismo se torna entonces la medida y el criterio de la verdad. Para que un juicio sea verdadero, para que haya verdad en suma, resulta menester, previamente, que el ente se muestre tal como es, con lo cual la verdad, que el enunciado expresa y su comprobación efectiva, no im-

---

1 *Identität und Differenz*, p. 45.
2 *Was ist Metaphysik?*, p. 18.
3 *Holzwege*, p. 245.
4 *Einführung in die Metaphysik*, p. 64.

plican de ningún modo una concordancia del conocer y el objeto. La verificación de la verdad postula y requiere únicamente "el estar-descubierto del ente mismo" (*das Entdeckt-sein des Seienden selbst*). Por ello, "*verificación* significa: *el mostrarse del ente en su mismidad*" [5].

La verdad no posee, entonces, el carácter de una concordancia de sujeto y objeto, puesto que la veracidad judicativa se funda originariamente en la mostración efectiva de lo que es. Pero semejante descubrimiento, a su vez, "sólo es ontológicamente posible sobre la base del ser-en-el-mundo", de manera tal que la relación fenomenológica entre el hombre y el ser constituye "el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad" [6].

La verdad, tradicionalmente entendida, se deriva, por ende, de algo más originario que ella, pues "ser verdadero (verdad) quiere decir estar-descubriendo" [7], es decir, sacar al ente de su escondimiento, función que incumbía también al λόγος en la aurora del pensamiento filosófico. Pero ese algo más primario, del cual proviene la verdad como concordancia, dado que posibilita la acción descubridora, ha de merecer con mayor propiedad el título de "verdadero": "primariamente "verdadero", esto es, descubridor, es el ser-ahí" [8]. Los entes, por lo tanto, son llamados verdaderos en segundo término, al resultar descubiertos. Por tal razón, el estado de desoculto del ente (*Entdeckheit*), se funda y se remite a la apertura (*Erschlossenheit*) del ser-ahí, con lo cual se alcanza el fenómeno originario de la verdad [9]. La tarea del hombre, por consiguiente, es la de constituir lo verdadero, al inyectarle al ente un sentido que esté de acuerdo con el proyecto que el hombre realiza de sus posibilidades: "En tanto que el ser-ahí *es* esencialmente su apertura, abriendo y descubriendo en cuanto tal, él es esencialmente "verdadero". *El ser-ahí es "en la verdad"* [10].

El hombre elabora la inteligibilidad de las cosas, ya que a él le es inherente el proyecto (*Entwurf*), el cual, por otra parte, consti-

---

[5] "*Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*". *Sein und Zeit*, p. 218.

[6] *Op. cit.*, p. 219.

[7] *Op. cit.*, p. 219.

[8] *Op. cit.*, p. 220.

[9] "*Mit* und *durch* sie [die Erschlossenheit des Daseins] ist Entdeckheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht", *Op cit.*, pp. 220-221.

[10] *Op. cit.*, p .221.

tuye su apertura misma. La apertura del *Dasein,* como capacidad develante y constitutiva de la verdad, consiste en su proyección sobre el mundo sensible. Pero también resulta consustancial al hombre el precipitarse (*Verfallen*), es decir, el sucumbir en la existencia inauténtica. Cuando el hombre, anclado en esta última situación, se proyecte sobre el ente, lo tergiversará necesariamente, dejándolo por tal motivo velado: "El ser-ahí es en la no-verdad, porque de acuerdo con la constitución de su ser, está precipitándose esencialmente"[11]. De este modo, el error se reduce a la no-verdad del hombre proveniente de una conducta inauténtica, por lo que verdad y autenticidad se equivalen de la misma manera que no-verdad e inautenticidad.

Dado que tanto la verdad como su opuesto radican en el hombre, la proposición no constituye su lugar primario, sino que, por el contrario, la verdad misma es el sitio y la fuente de todo juicio verdadero, verdad que se funda a su vez, en la apertura propia del ser-ahí: "La verdad, comprendida en sentido originario, pertenece a la constitución fundamental del ser-ahí"[12]. La proposición no es otra cosa que la cristalización lingüística de la verdad original.

Con ello, la verdad, como lo que está desencubierto, se supedita en su condición misma de tal, a la actitud develante del hombre: "Verdad sólo la "hay", en tanto y en cuanto el ser-ahí es"[13]. Si el hombre no existiera, ningún ente podría ser descubierto; permanecería opaco y clauso. Con esto no se pretende negar, por ejemplo, que las leyes de Newton hayan sido falsas antes de su descubrimiento o que los entes involucrados y afectados por esas leyes no hayan existido antes de que ellas fuesen establecidas. Lo que ocurre es que únicamente con el ser-ahí los entes se muestran y aparecen como los entes que siempre han sido; el hombre los des-cubre y de-vela, pero no los crea ni produce. Por ello, toda verdad se realiza con el ser-ahí y se remite a éste como a su fundamento: "Toda verdad es, según su forma de ser más esencial y conforme con el ser-ahí, relativa al ser del ser-ahí"[14].

Esto no quiere decir, ni supone, por otra parte, que la verdad sea subjetiva, si con ello entendemos que ella quedaría librada al arbitrio del hombre. No porque el hombre resulte la condición *sine qua*

---

[11] *Op. cit.*, p. 222.
[12] *Op. cit.*, p. 226.
[13] *Op. cit.*, p. 226.
[14] *Op. cit.*, p. 227.

non de la verdad, ésta es subjetiva y arbitraria, pues la acción develadora del *Dasein* y en tanto que tal, no puede descubrir lo que se le antoja; la verdad constituye una dimensión esencial de su estructura íntima, una manera de ser que establece al *Dasein* como *Dasein*, el cual, por tal razón, se encuentra determinado fundamentalmente por la verdad: "Y sólo *porque* la "verdad" como descubrir *es* una *forma de ser del ser-ahí*, puede ella sustraerse a *su* arbitrio"[15]. La verdad no es, por lo tanto, algo sobreañadido a nosotros, sino una dimensión constitutiva de nuestro ser. Y esto es así, porque al ser-ahí le atañe, en su intimidad, el más legítimo poder-ser. El hombre "es un ente, al cual le incumbe, en su ser, el más propio poder-ser", y "al ser y poder-ser del *Dasein* como ser-en-el-mundo, le pertenece esencialmente la apertura y el descubrir"[16].

Sin embargo, no hay manera de saber, declara Heidegger, por qué las cosas acontecen así, esto es, por qué hay verdad y ser-ahí, y, por ende, por qué los entes deben ser descubiertos: "En sí" no se puede ver, por qué el ente debe ser *descubierto*, y por qué tiene que haber *verdad* y *ser-ahí*"[17]. Y si la necesidad de la verdad no puede probarse, ello se debe al hecho de que el hombre no puede convertirse en objeto de demostración para sí mismo.

Dado que la apertura es una cualidad intrínseca al ser humano, resulta entonces posible la inteligencia de los entes y, en consecuencia, la comprensión de lo que significa ser. El ser se da, pero no los entes, en la medida en que la verdad es, y como la verdad surge en tanto el ser-ahí es, sólo hay ser, o sea, comprensión de los entes, en cuanto el hombre existe. Por ello, sólo podremos saber lo que quiere decir ser, el ser que debe diferenciarse de todo ente, cuando aclaremos suficientemente el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser que poseemos por derecho propio: "Ser —no ente— "hay", sólo en tanto la verdad es. Y ella *es* sólo en tanto y en cuanto el ser-ahí es. Ser y verdad son igualmente originarios. Lo que signifique: el ser "es", ser que ciertamente debe distinguirse de todo ente, puede únicamente preguntarse concretamente, si son aclarados, en absoluto, el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser"[18].

---

[15] *Op. cit.*, p. 227.
[16] *Op. cit.*, p. 228.
[17] *Op. cit.*, p. 228.
[18] *Op. cit.*, p. 230.

De las primeras páginas consagradas por Heidegger al problema de la verdad se desprende, como conclusión ya dibujada en este resumen, que la verdad no es algo inherente a las cosas, sino un elemento estructural del hombre, el cual confiere a los entes su inteligibilidad, aunque no su existencia misma. Por ello, dice Heidegger que sólo hay ser, pero no entes, en tanto el hombre y su verdad son. Los entes son y han sido sin el hombre; en su facticidad misma no necesitan de él; pero el ser que los constituye en lo que ellos son, y que permite reconocerlos y denominarlos, depende de la capacidad descubridora del hombre. Lo que es, aporta exclusivamente su existencia fáctica y el hombre el sentido propio del ente en cuestión. El ser parece confundirse aquí con aquello que el ente es, o sea, con su sentido inteligible. Por tal motivo, adherimos al juicio vertido por A. de Waelhens a tal respecto, cuando afirma que la doctrina heideggeriana de la verdad ha de interpretarse, a esta altura de su especulación, "como un idealismo de la significación apoyándose sobre un realismo de la existencia bruta" [19].

Cabría agregar sobre el particular, que la palabra "apertura" (*Erschlossenheit*) que Heidegger usa para designar la postura del hombre frente a lo real, proviene del verbo *erschliessen* que, además de abrir, significa alumbrar, urbanizar, etc., significaciones todas que posiblemente el filósofo tiene en cuenta al atribuir la "apertura" al *Dasein.* En este sentido, la tarea del hombre consiste, en tanto que capacitado para constituir en la verdad, en abrir, alumbrar y urbanizar el orden óntico de acuerdo con las posibilidades más auténticas de su ser.

Anteriormente, habíamos hecho alusión a la capacidad de iluminar que posee el espíritu humano como intelecto agente; del mismo modo que la luz, su función consiste en aclarar lo sensible; pero no ya, como en el caso de Heidegger, para proyectar sobre el ente el poder-ser del hombre, sino para extraerle su inteligibilidad propia, independiente de todo condicionamiento exterior y ajena a toda sujeción que no sea la de su propio ser. Por ello, como dice A. Dondeyne, "si se quiere encontrar en la escolástica —pero teniendo en cuenta la salvedad recién apuntada— algo que corresponda a la problemática heideggeriana del origen de la verdad, es en el problema del intelecto agente que es necesario pensar" [20].

---

[19] Texto citado por A. Dondeyne en su obra *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* p. 45.

[20] A. DONDEYNE, "La difference ontologique chez Heidegger", p. 285.

Es posible que la influencia de Husserl se haya hecho sentir en este estadio de la reflexión heideggeriana, si recordamos la concepción de la conciencia trascendental definida como "base absoluta de significaciones", según *Ideas I.* Por otra parte, la idea de que la verdad se da en un plano pre-predicativo también ha sido sostenida por el fundador de la fenomenología.

b) *El fundamento de la verdad.*

Mientras que en *Sein und Zeit,* como hemos visto, la verdad pertenece a la estructura del *Dasein* y sólo se despliega cuando este último se proyecta sobre el ente para sacarlo de su estado neutro e indiferenciado, en *Vom Wesen der Wahrheit* el acento recàe sobre el ente mismo considerado en su autonomía inteligible, con lo cual se modifica la perspectiva inicial dominante en la primera obra del filósofo.

Heidegger comienza su breve opúsculo analizando, lo mismo que en *Ser y tiempo,* el concepto tradicional de verdad, distinguiendo al respecto entre lo que los escolásticos llaman verdad ontológica y verdad lógica. Según la primera, verdadero es el ente mismo al concordar con la idea que nos hacemos de él. El oro será verdaderamente oro, y no bronce, cuando se conforme con lo que nosotros entendemos al pensar en oro. Pero también atribuimos la verdad, primariamente, a las proposiciones mismas versando sobre las cosas; en este caso, un enunciado será verdadero cuando concuerde con la situación objetiva que traduce. Según esto último, no es ya la cosa lo que concuerda con lo presumido de ella, sino el juicio (*Satz*) con la cosa. En ambos casos domina la idea de corrección (*Richtigkeit*).

En el primer caso, las cosas son llamadas verdaderas porque son lo que ellas son, y son tales al adecuarse a la idea correspondiente que existe en la mente de Dios (verdad ontológica). Y el intelecto podrá expresar la verdad (verdad lógica), si en sus juicios se realiza la adecuación entre lo concebido y la cosa, la cual se debe reglar, a su vez, sobre la idea divina misma.

Verdad significa siempre, por consiguiente, concordancia, y se hace residir en ésta la esencia de aquélla, sin saber como se establece. Por ello, Heidegger pregunta, —y en esto estriba el núcleo de

este tratado—, en qué sentido se realiza y cómo resulta posible la conformidad: "Pero, ¿en qué deben convenir la cosa y el enunciado, cuando, por cierto, los elementos relacionados son patentemente distintos en su aspecto?" [21]. Planteado con mayor rigor: "¿Cómo puede el enunciado, persistiendo en su esencia, asemejarse a lo otro, es decir, a la cosa?" [22].

La esencia de esta adecuación no significa que dos cosas de distinta naturaleza se identifiquen; ella debe determinarse más bien, dice Heidegger, por el tipo mismo de relación que reina entre el enunciado y la cosa. La proposición se refiere al ente por ella mentado, en tanto que lo pone delante (*vor-stellt*) de nosotros y expresa lo que él es como tal. Por ello, este colocar delante significa "dejar que la cosa se nos sitúe enfrente como objeto" [23]. Lo que así nos enfrenta, debe recorrer un espacio abierto de enfrentamiento, permanecer allí como cosa y mostrarse como lo que ella es.

Pero esta aparición del ente "se efectúa dentro de un espacio abierto, cuya abertura no ha sido creada por el ante-poner" [24], sino asumida como ámbito de relación. La vinculación que existe entonces entre el enunciado que antepone la cosa y la cosa misma, consiste en la efectuación de aquella relación, la cual se lleva a cabo originariamente como una conducta. La conducta del hombre debe atenerse a lo manifiesto como tal, es decir, a lo que está presente, o sea, al ente. La adecuación deviene entonces posible porque existe primariamente un espacio abierto de reencuentro, que posibilita tanto el establecimiento del ente como la comprensión de lo que él es; y ese dominio del encuentro halla su razón de ser en la conducta que el hombre debe adoptar frente a lo que se presenta; dicho de otro modo, el hombre debe comportarse de alguna manera frente a lo que es. El ente se presenta efectivamente en ese ámbito, como el ente que él es: "Cada obra y realización, toda acción y cálculo, se mantiene y está en la abertura de un circuito, dentro del cual el ente puede establecerse propiamente y ser expresado como esto que es y cómo él es" [25].

---

[21] M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1954, p. 10.
[22] *Op. cit.*, p. 10.
[23] *Op. cit.*, p. 11.
[24] *Op. cit.*, p. 11.
[25] *Op. cit.*, p. 11.

Dado que la abertura del comportamiento posibilita la adecuación entre el sujeto y la cosa, en ella reside la esencia de la verdad. Sin embargo, Heidegger pregunta de inmediato por el fundamento *mismo* de la abertura que afecta a la conducta humana y que permite a ésta tomar tal o cual actitud frente al ente de acuerdo con lo que éste es, o sea, conformarse a él. Para que la abertura de la conducta sea posible, resulta menester que el hombre no esté constreñido por nada, es decir, que su receptividad con respecto a lo que está siendo no se encuentre limitada por nada. En este sentido, la condición para que haya verdad es que el hombre sea libre respecto de lo que se manifiesta en el seno de la abertura. Por tal motivo, "la abertura permanente de la conducta, entendida como la posibilitación interna de la corrección, se funda en la libertad. *La esencia de la verdad es la libertad*" [26].

La libertad consiste, a su vez, en dejar ser al ente, el ente que él es, con lo cual se afirma nuevamente la soberanía inteligible propia de lo que está siendo: "Dejar ser es aceptar el ente" [27]. La libertad, dicho de otro modo, constituye la aceptación del descubrimiento del ente en lo que él es; por ello, "la verdad es el descubrimiento del ente, por medio del cual se esencia una abertura", en cuyo seno está expuesta la actitud de la conducta humana. El hombre está expuesto al ente y se comporta ante él, es decir, ex-siste, de manera tal que la libertad, como esencia de la verdad, es el dejar ser que se expone al ente y lo desoculta.

Pero, el dejar ser que presenta el ente trae aparejado el oscurecimiento del orden óntico en su totalidad: el dejar ser al ente oculta al ente en total. Incluso, lo primero no es posible más que sobre el fondo y telón de lo segundo, pues el ente descubierto presupone que previamente estaba oculto, esto es, que estaba en la no-verdad, con lo cual la no-verdad original se convierte en la condición indispensable de la verdad misma: "El ocultamiento del ente en total, la no-verdad original, es más antigua que toda revelación de tal o cual ente" [28]. Pero, al mismo tiempo, la verdad determina la no-verdad, ya que al surgir la primera, como ella no es total, deja a la vista un considerable margen de no-verdad.

El hombre, entonces, al constituir en la verdad, engendra simultáneamente la no-verdad original. Y esta no-esencia original de la

[26] *Op. cit.,* p. 12.
[27] "Seinlassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende". *Op. cit.,* p. 14.
[28] *Op. cit.,* p. 19.

verdad es el misterio, pues "el "no" de la no-esencia original de la verdad como no-verdad, indica el ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no únicamente del ente)" [29].

El hombre, requerido por sus necesidades diarias, se ocupa exclusivamente de tal o cual ente particular, olvidándose así del misterio profundo del ser. La existencia del hombre se convierte, entonces, en insistencia sobre la realidad inmediata. Esta huída del misterio cumplida por el hombre para refugiarse en la realidad corriente, constituye el equivocarse, el cual resulta, en consecuencia, un elemento integrante del *Dasein*. Con el desocultamiento de un ente cualquiera acontece el ocultamiento del ente en total, ocultamiento que, al resultar olvidado, constituye el extravío. Toda conducta, en este sentido, posee su manera propia de equivocarse según su modo de abrirse al ente en total. El equívoco se establece en la simultaneidad proveniente del desocultamiento de un ente particular y del correlativo ocultamiento del ente en su totalidad. De este modo, "el ocultamiento de lo oculto y el equívoco, pertenecen a la esencia original de la verdad" [30]. El equívoco resulta, entonces, el olvido del misterio del ser provocado por el descubrimiento de las cosas individuales; el conocimiento de la realidad particular se efectúa en detrimento de la realidad total del ser.

En este momento se descubre, dice Heidegger, la conexión que existe entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia, en tanto que en ésta última la filosofía piensa el ser. Resumiendo los diversos momentos del opúsculo, Heidegger concluye: "Al remitir la posibilidad interna de la conformidad de un juicio a la libertad existente del dejar ser reconocida como su "fundamento", y al situar el origen de la esencia de este fundamento en el ocultamiento y el equívoco, hemos querido indicar que la esencia de la verdad no es la "generalidad" vacía de una universalidad "abstracta", sino aquello singular que se oculta en la historia única del descubrimiento del "sentido" de lo que llamamos ser, y que desde hace mucho tiempo estamos acostumbrados a meditar solamente como el ente en total" [31].

La cuestión de la esencia de la verdad, luego del intrincado y complejo desarrollo de este dificilísimo texto, retorna una vez más al problema del ser. De fundamento en fundamento, *Vom Wesen der*

---

[29] *Op. cit.*, p. 20.
[30] *Op. cit.*, p. 23.
[31] *Op. cit.*, p. 25.

Wahrheit desemboca en el ser, tal como lo confirma netamente el párrafo inicial antepuesto en el año 1954 a la nota final del texto: "La pregunta por la esencia de la verdad proviene de la pregunta por la verdad de la esencia. Esa pregunta entiende la esencia, primeramente, en el sentido de talidad (quidditas) o de cosidad (realitas), esto es, comprende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia, entiende la esencia verbalmente y piensa en esta palabra el ser (*Seyn*), advertido como la diferencia imperante entre el ser (*Sein*) y el ente, permaneciendo aún dentro del representar propio de la metafísica. Verdad significa entrañar iluminante, entendido como el rasgo fundamental del ser (*Seyn*). La pregunta por la esencia de la verdad halla su respuesta en la frase: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Se ve fácilmente, según esta aclaración, que la frase no invierte meramente una combinación de palabras, ni quiere tampoco despertar la apariencia de una paradoja. El sujeto de la frase es, en caso de que todavía pueda usarse esta fatal categoría gramatical, la verdad de la esencia. El entrañar iluminante es, o sea, permite esenciar la concordancia entre el conocimiento y el ente. La frase no es dialéctica. No es, en absoluto, una frase en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es la narración de una vuelta dentro de la historia del ser (*Seyn*). Porque a él le pertenece el entrañar que ilumina, el ser (*Seyn*) aparece inicialmente a la luz de la sustracción que se oculta. El nombre de esta claridad es ἀλήθεια"[32].

La frase capital de este texto, a saber, que la esencia de la verdad es la verdad de la esencia, podría interpretarse en el sentido de que la esencia, o sea, lo que la cosa es, constituye el fundamento de toda verdad predicativa, de todo lo verdadero que podemos expresar sobre el ente. De acuerdo con esto, la esencia, es decir, la identidad del ente consigo mismo, constituiría la esencia de la verdad. En este sentido, el texto en cuestión traduciría la actitud tradicional, según la cual la cosa es verdadera al ser lo que ella es; ser verdadero y ser lo que se es, son expresiones sustituibles; dicho de otra manera, el ente, al ser lo que él es, es verdadero; de aquí resulta el axioma: *ens et verum convertuntur*.

Sin embargo, al hablar de la verdad, Heidegger no atiende a la verdad predicativa, sino a algo más originario que ella, esto es, a aque-

---

32 *Op. cit.*, p. 26.

llo que posibilita previamente la patentización misma de lo que es y, por consiguiente, toda verdad judicativa: "Para ser posible, la predicación tiene que poder establecerse en un acto de patentización que *no* tiene carácter *predicativo.* La verdad judicativa está enraizada en una verdad más *originaria* (desocultamiento), en la manifestación pre-predicativa *del ente,* que llamaremos *verdad óntica*"[33]. Para poder saber lo que el ente es, resulta menester, antes que nada, que el ente sea, que esté presente. La verdad que se puede expresar sobre el ente, se funda sobre la condición de desoculto y patente de éste; por ello, al desocultamiento mismo de lo que es, le compete primariamente el título de verdad.

Con esta aclaración, podemos ahora comprender el texto final de *Vom Wesen der Wahrheit* anteriormente transcripto. Invirtiendo la frase, tal como lo propone Heidegger, la fórmula medular sobre la verdad resultaría entonces así: la verdad de la esencia es la esencia de la verdad. La palabra esencia ha sido empleada, en ambos casos, con una significación distinta. En el sujeto de la oración, la palabra esencia se refiere al ser (*Seyn*), comprendido como la diferencia que existe entre el ser (*Sein*) y el ente. En el segundo miembro de la frase, el vocablo esencia apunta al sentido tradicional de la palabra, o sea, a lo que la cosa es, apuntando entonces a lo que la verdad es.

Desplegando ahora su contenido de acuerdo con lo dicho, tendríamos que la verdad de la diferencia entre el ser y el ente constituye lo que la verdad es, o sea, su esencia. Y como el ser (*Seyn*), en tanto que diferencia ontológica, resulta cualificado como un entrañar iluminante, la esencia de la verdad consiste justamente en éste. Dado que el ser al entrañarse en el ente ilumina a éste, ello posibilita el conocimiento de lo que es y la adecuación del sujeto pensante con ello. El entrañar iluminante sería entonces el ser mismo y lo iluminado por su acción sería el ente. Por tal razón, prosigue Heidegger, el ser aparece ocultándose y sustrayéndose, es decir, entrañándose en el ente, pero descubriendo simultáneamente a éste al iluminarlo desde dentro. La claridad misma que resulta de la iluminación del ente producida por el ser, al entrañarse en él, constituye la verdad (ἀλήθεια).

El ser, por ende, ha permitido el desocultamiento de lo que está siendo; el ser *es* el desocultamiento mismo del ente, la acción desocultante misma impresa en el ente, pero que al develarlo se esconde en

---

[33] M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes,* Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1949, p. 12.

su intimidad, sustrayéndose con ello como ser. El ser se desoculta como ente, y permite que éste persevere en su aparición, siendo, pero el ser mismo se oculta como tal en el producto estabilizado de su acto desentrañante, acto originario que posibilita toda verdad predicativa.

c) *El arte como instauración plástica de la verdad.*

En el ensayo dedicado al *Origen de la obra de arte* que figura en *Holzwege,* Heidegger ha dedicado al tema de la verdad importantes consideraciones vinculadas con el arte. Se afirma desde el comienzo, nuevamente, que el desocultamiento compete al ser y que la verdad no es una propiedad de los entes, ni tampoco de los juicios. La verdad no es más que la manifestación del ser que se plasma ónticamente al desocultarse, o sea, "la apertura del ente en su ser" [34].

Esta situación ontológica guarda una íntima analogía con el proceso sufrido por la obra de arte, ya que también ésta tiene como tarea el desocultamiento y apertura del ser; es decir, la obra de arte revela, a su modo, el ser del ente: "La obra de arte abre, a su manera, el ser del ente. En la obra ocurre esta apertura, o sea, el desentrañamiento, esto es, la verdad del ente. En la obra de arte se ha puesto en obra la verdad del ente. El arte es el ponerse en obra de la verdad" [35].

Para que la verdad se efectúe, en cualquier dominio que sea, necesita siempre, en el acto de su expansión y desocultamiento, un ente para instalarse y encarnarse. El ser como verdad permanece en su morada, manteniendo abierto y patente, es decir, iluminando y otorgando también consistencia, a lo habitado por él.

En el orden estético, la verdad se establece en la obra de arte, porque ésta permite, a su modo, que el ser se revele, que la verdad se fragüe plásticamente, que una luz inteligible encuentre un ente que la trasluzca a través de su forma y de su color. La obra de arte expone la verdad, pues ésta se ha realizado en ella, al dibujar su perfil y su relieve en la materia sensible.

La verdad no se da, entonces, separada de lo que es, en el mundo estelar, sino impresa y ubicada en lo que es; y como lo que es resulta múltiple, tal como Aristóteles lo afirmaba, el suceso de la verdad acon-

---

[34] *Holzwege*, p. 27.
[35] *Op. cit.*, p. 28.

tece de muchas maneras históricamente: "es en múltiples formas histórico"[36].

El arte, en tanto que plasmador de belleza, constituye uno de los modos como la verdad se esencia; la actividad política refleja otra especie de verdad; y otra forma de realización de la verdad está indicada por "la proximidad de lo que por antonomasia no es un ente, sino lo más entitativo del ente"[37]. Hemos traducido la expresión alemana *das Seiendste* por "lo más entitativo". Heidegger parece referirse aquí a lo que verdaderamente y propiamente es en el ente. Resulta, sin embargo, difícil decidir, si ese superlativo apunta al ser, que no es nada óntico, o a la idea, que también ha sido considerada por Heidegger lo más entitativo del ente. Al respecto, A. de Waelhens aproxima el superlativo mencionado al ente supremo, es decir, a Dios[38].

La verdad se manifiesta también, prosigue Heidegger, cuando el pensamiento, inquiriendo por el sentido del ser, menciona a éste como algo digno de cuestionarse. La ciencia, por el contrario, no establece ningún modo peculiar de verdad, porque ella se mueve en un ámbite ya descubierto; en caso de que la ciencia profundizase ese dominio, traspasando así los límites de su esfera propia, límites impuestos por su carácter intrínseco de corrección y exactitud, ella se convertiría en filosofía.

Ya habíamos notado, pero Heidegger lo afirma una vez más, que "la verdad se esencia solamente, en tanto que ella se establece en un ente"[39]. Las obras artísticas instauran y expresan a su modo la verdad. Pero como la poesía constituye la forma más originaria y auténtica de expresión, ella contiene prefiguradas a todas las demás artes como modos de sí misma, hasta el punto de que "todo arte es, en tanto que deja acontecer la llegada del ente como tal, esencialmente poesía"[40]. Por ello, como la verdad acontece al ser expresada y la poesía es la expresión en su plenitud, "la verdad, entendida como claridad y ocultamiento del ente, ocurre al ser poetizada"[41].

---

[36] *Op. cit.*, p. 50.

[37] *Op. cit.*, p. 50.

[38] A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité.* Essai sur l'evolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Paris, Presses Universitaires, 1953, p. 148. En *Vorträge und Aufsätze*, p. 240, el ser mismo es denominado expresamente *das Seiendste*.

[39] *Holzwege*, p. 57.

[40] *Op. cit.*, p. 57.

[41] *Op. cit.*, p. 59.

Esto no significa que todo arte deba reducirse a la poesía, sino que las distintas artes, como formas de expresión, se remiten al instrumento expresivo por excelencia que es el lenguaje; por ello, tiene éste un lugar de relevancia dentro de las artes.

Efectivamente, el lenguaje no es meramente un medio de comunicación, sino que, "antes que nada, patentiza el ente como un ente" [42]. Cuando el lenguaje menciona el ente, recién entonces llega éste a la palabra y al aparecer. Pero tal mención no crea el ente, sino que tan sólo lo designa en su ser mismo: "Este mencionar designa el ente en su ser desde éste" [43]. En este sentido, nos parece correcto decir, como Heidegger suele hacerlo, por otra parte, que el lenguaje desoculta el ente, lo mismo que el ser y, como éste, lo deja presentar y aparecer. El lenguaje también descubre y manifiesta lo que es, ya que al expresar el ente lo hace surgir como lo que él es. Y dado que el lenguaje es poesía en sentido esencial, como lo afirma *Holzwege*, "la poesía es la narración del desocultamiento del ente" [44]. El lenguaje poético desentraña entonces el ente, presentándolo y dejándolo ser lo que es; y como desocultamiento es sinónimo de verdad, resulta entonces, consecuentemente, que "la esencia de la poesía es la fundación de la verdad" [45].

Pero, ¿no le conciernen primariamente al ser todas las funciones que acabamos de asignarle al lenguaje? Efectivamente, le incumben originariamente, pero ello no obsta para que el lenguaje también las realice a su manera. El ser desoculta el ente, y lo establece en la verdad; de análoga manera, el lenguaje opera el desocultamiento del ente, otorgándole presencia y constituyéndolo en la verdad. Ser y lenguaje, ambos a su modo, dejan aparecer y presentan lo que es. ¿Se excluyen, coinciden o coexisten ambos desocultamientos? Creemos que coexisten, o, mejor dicho, que se complementan. El ente ha sido desocultado por el ser, pero tal desocultamiento no sería pleno y total si no mediara la palabra humana que, al conferir un nombre a la cosa, la desemboza entonces completamente. El lenguaje culmina el desocultamiento del ente abriéndolo e iluminándolo desde su ser; el lenguaje consuma y ultima, por así decir, el desocultamiento de lo que es, ha-

---

[42] *Op. cit.*, p. 60.

[43] "Dieses Nennen ernennt das Seiende erst zu seinem Sein aus diesem". *Op. cit.*, p. 61.

[44] *Op. cit.*, p. 61.

[45] *Op. cit.*, p. 62.

ciéndolo aparecer como lo que es. De esta manera, el desocultamiento del ser, o sea, la verdad, se da en su plenitud al resultar expresada por el lenguaje humano. El ser se ha iluminado por doquier, pero si él no pudiese resultar expresado, su luminosidad quedaría empañada y velada.

En el epílogo agregado posteriormente al texto original de este estudio, Heidegger expresa que la verdad es el desocultamiento del ente como tal, esto es, que la verdad le atañe primariamente al ser. La belleza no existe al lado de esa verdad, sino concomitantemente con ella, pues la belleza se identifica con el aparecer mismo del ente. Cuando la verdad se establece en la obra, ésta surge y aparece, de modo tal que la belleza constituye el aparecer mismo; y si la belleza se definió un día como el esplendor de la forma es porque ésta se alumbró una vez como el ser del ente.

d) *La verdad como desocultamiento.*

Pero, donde la idea de verdad, entendida como el desocultamiento del ser mismo, ha sido radicalizada al máximo, es en *La doctrina de Platón sobre la verdad.* En este trabajo, Heidegger acude al mito de la caverna, que figura en la República de Platón, para descifrar la desvirtuación esencial sufrida por la idea de verdad, lo cual trajo aparejada simultáneamente la modificación semántica de la φύσις y del λόγος: "El cambio de φύσις y λόγος, en idea y enunciación, tiene su fundamento interno en un cambio de la esencia de la verdad como desocultamiento, en verdad como conformidad" [46].

Sea lo que fuere de la veracidad misma de la interpretación realizada por Heidegger, nadie podría negar la fuerte seducción y la incomparable originalidad de su enfoque, en el cual palpamos, como decía Gilson, a la filosofía misma especulando sobre una alegoría al parecer agotada y que de cuyo seno nadie hubiese creído que pudiesen germinar cosas tan espléndidas como las que el filósofo friburgués nos brinda.

Según Heidegger, en los primeros estadios del mito domina la noción de verdad como ἀ-λήθεια, es decir, como des-ocultamiento. Si la palabra verdad lleva en griego α privativa, es porque el ente ha sido liberado, privado y rescatado de su ocultamiento, para constituirse en la ver-

---

[46] *Einführung in die Metaphysik*, p. 145.

dad como lo que está des-oculto. El desocultamiento del ente ha sido producido por el ser y el acto desocultante mismo campea en todo el esplendor de su manifestación originaria, durante los primeros momentos de la alegoría. Pero, posteriormente, en el cuarto estadio, el acto mismo del surgimiento de las cosas, aquello que permite que aparezcan y que emerjan desde su ocultamiento, se esfuma y no es ya más pensado como tal, sino exclusivamente en tanto que él "hace accesible lo que aparece en su aspecto (*εἶδος*) y hace visible lo que se muestra (*ἰδέα*)" [47].

El desocultamiento mismo del ente coincide ahora con el desocultamiento de su aspecto; de este modo, el acto de desocultar se identifica con lo desocultado en tanto que visto, o sea, el ser que desoculta el ente se confunde con lo que el ente es, con su idea. La idea constituye el aspecto que confiere la perspectiva hacia lo que se presenta, no permitiendo "aparecer" detrás de sí algo distinto de ella" [48], sino que la idea coincide con la acción desocultante y con lo desoculto como tal. La idea realiza, por ende, la presentación de lo que está siendo y dado que la presentación (*Anwesung*) constituye por antonomasia la esencia del ser, la idea se revela y se afirma como el ser del ente, como el ser mismo que atañe al ente y por el cual el ente es. El ente se presenta como algo que es y en el ser-algo, es decir, en el ser tal o cual cosa reside, para Platón, la esencia del ser. Solidariamente con esta actitud, la filosofía afirmó, más tarde, que el ser (*esse*) de los entes estriba en su *quidditas,* esto es, en su *essentia* y no en su *existentia.* Estas derivaciones se produjeron, porque en un comienzo la ἀλήθεια se sometió al yugo de la idea y se redujo a ella. El desocultamiento del ente le incumbe entonces a la idea, con lo cual, a partir de este momento, "la esencia de la verdad no se despliega desde su propia plenitud esencial como la esencia del desocultamiento, sino que se desplaza hacia la esencia de la *ἰδέα.* La esencia de la verdad abandona el rasgo fundamental del desocultamiento" [49].

La verdad de las cosas consistirá entonces exclusivamente, en el hecho de que cuando nos dirijamos a ellas, nuestra mirada sea correcta y concuerde con su aspecto o idea: "En la ὀρθότης, en la corrección del mirar, reside todo" [50]. Y es por causa de esta situación que se origina

---

[47] *Platons Lehre von der Wahrheit,* p. 34.
[48] *Op. cit.,* p. 41.
[49] *Op. cit.,* p. 41.
[50] *Op. cit.,* p. 41.

la idea de concordancia: "En virtud de esta asimilación del percibir, entendido como un ἰδεῖν en la ἰδέα existe una ὁμοίωσις, o sea, una concordancia del conocer con la cosa misma. Nace así, por el primado de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια, una mutación de la esencia de la verdad. La verdad deviene ὀρθότης, corrección del percibir y del enunciar"[51]. Y, con ello, la verdad cambia de lugar: "En este cambio de la esencia de la verdad se realiza, a la vez, una mudanza del lugar de la verdad. Entendida como desocultamiento, ella es aún un rasgo fundamental del ente mismo. Pero, comprendida como la corrección del "mirar", ella designa la conducta humana frente al ente"[52].

Sin embargo, a pesar de la transformación sufrida por la verdad, Platón la declara como algo pertinente al ente mismo, con lo cual se pone en evidencia la ambigüedad que padece su pensamiento a tal respecto: "En cierto modo, Platón tiene que mantener, sin embargo, la "verdad" como un carácter del ente, porque el ente, comprendido como lo que se presenta en el aparecer, tiene el ser, y éste trae consigo el desocultamiento. Pero, a la vez, el preguntar por lo desoculto se desplaza hacia el aparecer del aspecto y, con ello, hacia el ver asociado a éste y hacia la rectitud y corrección del ver. Por eso existe, en la doctrina de Platón, una necesaria ambigüedad"[53].

La misma fluctuación recorre la obra aristotélica. En el capítulo final del noveno libro de su *Metafísica,* en el cual "el pensar aristotélico sobre el ser del ente alcanza su cima", se proclama al desocultamiento como la determinación fundamental del ente; pero, al mismo tiempo, Aristóteles sostiene que "lo verdadero y lo falso no está en las cosas, sino en el entendimiento": οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ'ἐν διανοίᾳ (Met. E, 4, 1027 b, 25-27).

De esta manera, la verdad reside en la adecuación que se establece entre el espíritu y una situación objetiva determinada; esta concepción domina también en la escolástica medieval, de acuerdo con la actitud expresamente formulada por Santo Tomás, según la cual: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, De Veritate,* q. 1, art. 4: "La verdad se encuentra propiamente en el intelecto humano o en el divino". La verdad no es más ἀλήθεια, sino ὁμοίωσις (adaequatio).

---

51 *Op. cit.,* p. 42.
52 *Op. cit.,* p. 42.
53 *Op. cit.,* p. 42.

También en la época moderna, Descartes y Leibniz ejemplifican tal postura, originada en el comienzo del pensar occidental, cuando la presentación, dejando de ser "el surgimiento desde lo oculto hacia el desocultamiento", se identificó con la idea: "Platón concibe la presentación (οὐσία) como ἰδέα"[54]. Y la idea "no se subordina al desocultamiento, trayendo lo desoculto al aparecer y poniéndose a su servicio"[55]. Sucede más bien lo contrario, pues "la ἰδέα no es un primer plano que exhibe la ἀλήθεια, sino el fundamento que la posibilita"[56]; de este modo, la idea mantiene todavía algo de la esencia originaria de la verdad.

Y Heidegger resume una vez más lo acontecido: "La verdad como desocultamiento no es más el rasgo fundamental del ser mismo, sino que ella, devenida corrección en razón de su sometimiento a la idea, constituye, a partir de este momento, la designación del conocimiento del ente"[57].

Ello determinó el nacimiento de la lógica como disciplina filosófica y, paralelamente, el surgimiento del pensar metafísico, de carácter representativo y conceptual, que tiene como objeto el ser del ente concebido como idea. A partir de este instante también, la metafísica se hace teológica; al considerar la idea de bien, como la idea de las ideas, la que causa la subsistencia y la aparición de todo lo que es, la metafísica se desplaza hacia lo divino y la idea suprema se revela como Dios en tanto que causa, porque ésta es "lo más entitativo del ente"[58].

Resulta, por ende, absolutamente necesario volver a pensar el ser según su origen inicial como ἀλήθεια y "ningún intento de fundamentar la esencia del desocultamiento en la "razón", en el "espíritu", en el "pensar", en el "logos", o en cualquier tipo de "subjetividad", puede salvar la esencia del desocultamiento"[59]. El desocultamiento del ser no puede reducirse, por consiguiente, como lo afirma netamente este importantísimo texto, a un desocultamiento de carácter gnoseológico o lingüístico o subjetivista, de cualquier índole que fuese. Si bien

---

54 *Op. cit.*, p. 46.

55 *Op. cit.*, p. 46.

56 "Die ἰδέα ist nicht ein darstellender Vordergrund der ἀλήθεια, sondern der sie ermöglichende Grund". *Op. cit.*, p. 46.

57 *Op. cit.*, p. 46.

58 *Op. cit.*, p. 48.

59 *Op. cit.*, p. 51.

en el caso de Platón, el desocultamiento del ente le compete a la idea, de modo tal que ella puede considerarse el ser del ente, Heidegger afirma que, procediendo así, se menoscaba el acto desocultante mismo y se desvirtúa su carácter propio. Para Heidegger, por lo tanto, la presentación ontológica, es decir, "el surgimiento desde lo oculto hacia el desocultamiento", no le incumbe a la idea; el desentrañamiento se efectúa, entonces, en otro sentido que el propuesto por Platón. El ser no desoculta el ente eidéticamente, sino desde su raíz misma, desde el no ser, "desde lo oculto".

Heidegger proclama indistintamente que la ἀλήθεια es un rasgo fundamental del ente y del ser. De hecho, no existe ninguna ambigüedad entre ambas expresiones, si se tiene en cuenta la correlatividad que existe entre el ser y el ente. Como ya hemos dicho, el ser se desoculta como ente y se entraña en éste como ser. El esfuerzo emergente del ser se plasma ónticamente, quedando visible, en la superficie, únicamente lo que es, pero no el ser en virtud del cual lo que es emerge. El ser vela su intimidad, dejando advertir tan sólo su contorno epidérmico. Por ello, es que Heidegger puede hablar de desocultamiento y ocultamiento del ser sin riesgo a contradecirse y emplear fórmulas aparentemente opuestas referentes al ser como ἀλήθεια; por un lado, el ser es caracterizado como un "desocultamiento entrañante" (*bergende Entbergung*) y, por otro lado, como un "entrañar iluminante" (*lichtendes Bergen*).

La dicotomía mencionada de desocultamiento-ocultamiento obtiene una aclaración con lo que Heidegger llama verdad ontológica y verdad óntica; la primera concierne al ser y la segunda al ente: "Pero el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser *del* ente, sea este último real o no. Inversamente, en el desocultamiento del ente existe ya el de su ser. Las verdades óntica y ontológica conciernen, cada una de distinta manera, al *ente* en su ser y al *ser del* ente. Están inseparablemente unidas por esencia, en razón de su relación con la *diferencia entre el ser y el ente* (diferencia ontológica). La esencia de la verdad como tal, de este modo necesariamente bifurcada en óntica y ontológica, sólo es posible a una, con la irrupción de esta diferencia" [60].

Resumiendo ahora las etapas cumplidas, advertimos una evolución progresiva del problema de la verdad, especialmente si atende-

---

[60] *Vom Wesen des Grundes*, p. 15.

mos a la actitud de *Sein und Zeit*. En esta primera obra, la verdad es una estructura fundamental del hombre y a él le compete, en consecuencia, el desocultamiento del ente. El hombre, caracterizado esencialmente por su apertura hacia el orden óntico, posee la capacidad de iluminarlo, al proyectarse sobre él, reflejándose, con ello, él mismo en lo que es.

Vom Wesen der Wahrheit, por el contrario, afirma la sumisión del hombre a lo real, ya que la libertad, definida como la esencia de la verdad, consiste en dejar ser al ente lo que él es; pero al tratar de encontrar el fundamento último de la verdad, Heidegger comienza a acentuar aquí la idea de que la verdad le pertenece, rigurosamente hablando, al ser; para poder dejar que el ente sea lo que es, resulta menester previamente que el ente sea. La razón última de la verdad está indicada, entonces, por el desentrañamiento mismo del ente provocado por el ser, que permite al hombre conocer lo real, al dejarlo ser lo que es. El problema de la verdad, por lo tanto, no es una cuestión perteneciente a la teoría del conocimiento, como Heidegger expresamente lo aclara, pues el conocimiento no es más que una manera de apropiarse la verdad, pero no esta verdad misma. La esencia de la verdad consiste en el desocultamiento mismo, en virtud del cual nos encontramos anticipadamente frente a una realidad manifiesta e inmersos en ella [61].

En *Holzwege,* la obra de arte, desglosada en su génesis, nos instruye sobre el devenir y acontecer de la verdad, sobre la necesidad del orden óntico para su realización. La obra de arte, en tanto que expresión, no es más que una forma de lenguaje; por ello, la poesía, considerada como la expresión por excelencia del lenguaje, posee la virtud, lo mismo que cualquier obra artística, de instaurar la verdad, al desocultar el ente cuando lo menciona. El ente accede así a la presencia total, al mostrarse como el ente que él es y la belleza no es otra cosa que el resplandor sensible de lo que se muestra y aparece.

Pero donde la idea de desocultamiento, que recorre estos tres estudios sobre la verdad, encuentra la plenitud de su expresión y su máxima pureza, es en *Platons Lehre von der Wahrheit.* Como ya hemos notado, Heidegger no rechaza la noción de verdad como conformidad, sino que su intención reside en remitir ésta a su fuente originaria, o sea, en descubrir el fundamento primigenio que posibi-

---

[61] Cf. el prólogo escrito por Heidegger a la edición francesa de *Qu'est-ce que la méthaphysique?,* traduit par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1951.

lita la adecuación. Para que ésta exista, resulta indispensable que la realidad se encuentre previamente en estado de abierta y palpable manifestación. Platón había entrevisto que la verdad como ἀλήθεια consiste originariamente en el desocultamiento del ente, y que, por lo tanto, la noción de desocultamiento constituye una determinación esencial del ser del ente. El ser es el desocultamiento mismo del ente como tal; es decir, el acto mismo que desoculta y presenta lo que es; la verdad consiste justamente en ese poder desentrañante. El ser es el acto de presentación (*Anwesung*) del ente, con lo cual Heidegger confiere un relieve de capital importancia al momento genético del ser mismo, en el instante y en el acto de su emergente aparición desde lo oculto.

En este sentido, el ser como ἀλήθεια, esto es, como fuerza desocultante, coincide con la φύσις que, como ya vimos, constituye el vigor originario que permite el surgimiento de lo que es: "El ser se esencia como φύσις. El imperar que surge es el aparecer. Tal imperar llega al aparecer. Ello implica: el ser, el aparecer, permite salir del ocultamiento. Mientras el ente como tal *es*, se coloca y está en el ***desocultamiento***, ***ἀλήθεια***". Y más adelante: "Pues la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser como φύσις. En razón de esta peculiar y esencial conexión entre φύσις y ἀλήθεια, los griegos pueden decir: El ente es, como ente, verdadero. Lo verdadero como tal está siendo. Esto quiere decir: lo que se muestra imperando está en lo desoculto. Lo desoculto llega a mostrarse y se establece allí. La verdad como des-ocultamiento no es un añadido al ser"[62].

Pero del mismo modo que los otros vocablos griegos, también la ἀλήθεια se desvirtuó. El desocultamiento mismo del ente se confunde entonces con el desocultamiento del aspecto de lo desocultado; el acto desocultante mismo se disuelve en la faz eidética de lo desoculto; el desocultamiento no atañe más al ser, sino a la idea, por lo cual la idea pasa a reivindicar el privilegio y los derechos propios del ser mismo, afirmándose como el único ser que incumbe al ente. El ser del ente no es más el acto originario desocultante, sino que el ser del ente es la idea, en tanto que ella desoculta lo que el ente es. El ser del ente se confunde ahora con lo que el ente es, mientras que antes el ser del ente era aquel impulso primigenio que desocultaba y presentaba lo

---

[62] *Einführung in die Metaphysik*, p. 77-78.

que es. A partir de ese instante, la verdad se tornó corrección y conformidad, *veritas* en el sentido de *adaequatio*.

Por ello, sostiene Heidegger que si la metafísica se ha olvidado del ser es porque no lo ha pensado en su verdad, esto es, "en su esencia desentrañante"[63]. Y al no pensarlo en su verdad como desocultamiento, y no meditar la esencia profunda de éste, la filosofía primera se desvía de su fuente vital ignorando el índice y la determinación quizás más vertebral de la esencia del ser: "La metafísica no expresa el ser mismo, porque no piensa el ser en su verdad y la verdad como desocultamiento y éste en su esencia. La esencia de la verdad se le aparece siempre a la metafísica únicamente en la forma ya tradicional de la verdad del conocimiento y de su expresión. Desocultamiento podría ser, sin embargo, algo más originario que verdad en el sentido de veritas. Ἀλήθεια podría ser la palabra que diese una indicación, todavía no experimentada, sobre la impensada esencia del esse"[64].

Heidegger, en otras oportunidades, habla no ya sobre la presentación (*Anwesung*), sino sobre el resultado de ese esfuerzo develante, es decir, sobre la presencia del ente (*das Anwesen des Anwesenden*), dejando con ello un poco de lado la acción desocultante misma. El ser como presencia se remite evidentemente al hombre, puesto que la presencia es siempre, fenomenológicamente hablando, presencia para alguien. Pero si el ser es el acto desocultante mismo, ¿depende en su acción del hombre o es independiente de él? Si el acto desentrañante mismo se ensombreció, ¿no implica ello su autonomía con respecto al hombre? ¿No se desliga el ser de su otro polo fenomenológico, es decir, del *Dasein*, desde el momento que el hombre mismo tergiversó su carácter originario, a pesar de lo cual el ser siguió desocultando el ente? ¿O depende el ser únicamente del hombre en tanto que presencia ya estabilizada, pero no en cuanto al momento genético de su aparición? ¿Es legítimo identificar el acto que presenta al ente (*Anwesung*) con la presencia efectiva de lo que es (*Anwesen*)? Si el ser ejecuta el desocultamiento y la presentación de lo que es, ¿puede él reducirse y confundirse meramente con la presencia, o es anterior a ella en el sentido de que la funda y la posibilita?

Al terminar el capítulo anterior preguntábamos si la presencia agota el ser, dado que éste se sustrae. Preguntamos ahora profundizando el problema, ¿se agota el ser en la presencia sensible, teniendo

---

[63] *Was ist Metaphysik?*, p. 8.

[64] *Op. cit.*, p. 11.

en cuenta que el ser no sólo se sustrae, sino considerando además que constituye el acto generador de la presencia misma? ¿Se diluye el ser en la presencia, admitiendo que la presencia es más bien el producto estático de ese ímpetu originario que se sustrae y se entraña como tal en el ente, aunque sosteniendo a éste desde lo íntimo y causando su presencia?

4. *Ser e historicidad*

Habíamos considerado recién como el ser del ente, en tanto que fuerza desocultante, se diluyó en la idea y se identificó con ella; éste constituye, sin embargo, tan sólo uno de los primeros pasos de la historia del ser y de su destino. El ser se manifestó posteriormente a Aristóteles como *ἐνέργεια*, apareció más tarde en la escolástica como sustancialidad, luego se tornó con Kant objetividad y después subjetividad, mientras que en los últimos tiempos se ha presentado como voluntad de poder. Estas distintas concepciones del ser provienen de su propio destino y constituyen su historia: "Sólo hay ser cada vez, en esta y aquella acuñación del destino: *Φύσις, Λόγος, Ἕν, Ἰδέα, Ἐνέργεια*, sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de querer" [1].

Heidegger condensa, de esta manera, el destino entero de la especulación filosófica y sus diversos momentos; según esto, el pensador esencial, a través de su palabra, expresa y patentiza el ser históricamente. Ciertos autores han insistido, y con derecho, apoyados en esa idea, sobre la historicidad del ser en el pensamiento heideggeriano. En este sentido, Max Müller ve en el ser "la historicidad de toda la historia" [2] y H. Ott lo interpreta finalmente como "el espacio histórico por antonomasia, el horizonte y la suma de todo suceder" [3].

Si bien estas interpretaciones son veraces, no dicen, a nuestro parecer, toda la verdad, o, por lo menos, la verdad última sobre el ser heideggeriano. Son verdaderas en el sentido que marcan la historicidad que afecta al ser, pero no serían legítimas si tratasen de ver en esa historicidad la esencia misma del ser. Una cosa es que el ser hable históricamente, y otra cosa muy distinta es hacer residir su esen-

---

[1] *Identität und Differenz*, p. 64.

[2] MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 73.

[3] H. OTT, *Denken und Sein*, p. 153.

cia en esa multiplicidad de formas que ha asumido en el curso de los tiempos.

Heidegger advierte la historicidad del ser, pero tiene sumo cuidado también en hacer resaltar cómo se sustrae en su esencia a pesar de las distintas plasmaciones históricas. Estas se fundan, según el filósofo, en el destino mismo del ser, que se nos remite de tan variadas maneras, aunque sustrayéndose simultáneamente como tal: "La historia del ser es el destino del ser, que se nos remite, mientras sustrae su esencia" [4].

Si la esencia del ser consistiera en su historicidad, es decir, en la multiplicidad de sentidos recibidos en el transcurso de la historia, Heidegger no podría afirmar que el ser se sustrae justamente en su esencia. Las diversas predicaciones realizadas con respecto a la esencia del ser, no hacen más que acentuar, por el contrario, el hecho profundamente significativo de su sustracción y ocultamiento. Esto no quiere decir, por otra parte, que el ser permanezca absoluta y completamente velado, sin que pudiese llegarnos el más tenue resplandor de su luz, pues de ser así no habría realidad y ni mucho menos podrían haber surgido ideas sobre lo que significa ser. Que el ser se oculte y se sustraiga, apunta únicamente al hecho de su entrañamiento como ser en lo que es, es decir, a su disimulación en la intimidad del ente, producto resultante de su impulso patentizador que deja traslucir y brillar el esplendor del ser: "En esta sustracción se oculta la esencia del ser. Esto no quiere decir, de ningún modo, que el ser permanezca por antonomasia oculto. Pues en cuanto el ente como tal aparece en su ser, está en juego, con el aparecer del ente, el lucir del ser" [5].

El ente transparenta el ser, pero el ser mismo del ente se sustrae, aunque perseverando, simultáneamente, en lo que aparece por su causa: "La sustracción del ser impera sólo de tal modo, que lo que se sustrae persevera a la vez y justamente en una aparición" [6]. El único modo esencial que posee el ser de ofrecerse, por paradójico que resulte, es ocultando su verdadera esencia: "El ocultarse de la esencia del ser resulta, sin embargo, la manera como el ser se nos proporciona en el ente y se nos remite" [7].

---

[4] *Der Satz vom Grund*, p. 108.

[5] *Op. cit.*, p. 97.

[6] *Op. cit.*, p. 99.

[7] *Op. cit.*, p. 98.

Si la historicidad agotase el ser, repetimos, es decir, si el ser como tal se disolviese en las diversas interpretaciones que ocasionó, Heidegger no podría hablar, bajo ningún concepto, del encubrimiento de su esencia profunda, ya que ésta residiría precisamente en esa palpable historicidad. No creemos, por ende, que la historicidad que, en cierto sentido, concierne al ser, constituya su rasgo fundamental, ni que preguntar por el sentido del ser equivalga simétricamente a inquirir por su historicidad. Muy lejos de reducirse y diluirse en sus diferentes acuñaciones históricas, el ser mismo las soporta, no agotándose en el conjunto de las mismas, ni tampoco en ninguna de ellas: "La palabra sobre el ser y el ente nunca se deja fijar en *una* época de la claridad del ser" [8].

Heidegger observa, como ya hemos notado, que la historia del ser se origina por su destino mismo comprendido como sustracción; es justamente porque el ser se sustrae, que se le han asignado tan diversas significaciones. Sería ilegítimo, por lo tanto, hacer provenir el destino del ser, de su historia, entendida como un proceso permanente, en lugar de referir la historia al destino propio del ser: "Cuando se habla de "historia del ser", esta forma de hablar tiene solamente sentido, si pensamos la historia desde el destino como sustracción, pero no si, inversamente y de acuerdo con la costumbre, representamos el destino desde la historia como un acontecer según la especie de un proceso que transcurre constantemente" [9].

Primario resulta, entonces, el destino del ser, cuya esencia consiste en sustraerse, aunque dando lugar a diversas fijaciones históricas que no tocan su centro mismo. Atribuir, por consiguiente, un carácter ontológico a la historicidad del ser en la filosofía heideggeriana, tal como lo hace J. Ladrière [10], se justifica únicamente si con ello se entiende que lo que sustenta la historia es el destino del ser, pero no, si a través de tal expresión, se pretende que la historicidad constituye la esencia última del ser. Según el autor citado, dado que el ser no se nos brinda nunca "de manera total, absoluta y adecuada", pues cada período histórico traduce un modo determinado de descubrimiento, "una figura diferente de la verdad", o sea, una diversa modalidad de la presencia del ser, la historicidad alcanza un rango ontológico, en

---

[8] *Identität und Differenz*, p. 47.

[9] *Der Satz vom Grund*, p. 120.

[10] J. Ladrière, "Histoire et Destinée", *Revue Philosophique de Louvain*, Nº 57, 1960, pp. 120-123.

tanto que la historia "es de naturaleza óntica". Esa historicidad, inclusive, no se funda en el hombre —agrega el autor—, sino que "se enraíza en el ser mismo", pues "si el ser tiene ese carácter de dar lugar a épocas, es porque él no se da nunca al hombre de manera total y adecuada".

Es lícito suponer que la historicidad radica en el destino mismo del ser, desde el momento que el ser se sustrae, sustracción que ha motivado las distintas concepciones con que la historia de la filosofía profusamente nos ilustra. Pero ello no implica que las diversas versiones traduzcan la esencia del ser, ni que se complementen como modos legítimos de una única verdad sucesivamente descubierta a lo largo de los siglos. No es que "el ser no se de nunca al hombre de manera total y adecuada" y que, por lo tanto, las diferentes "figuras de la verdad" vayan develando paulatinamente lo que el ser es; muy por el contrario, el ser mismo, a través de sus distintas expresiones, no se otorga nunca en su mismidad, ni siquiera parcialmente. El ser como tal se sustrae y al hacerlo indica su más íntima esencia y su modo más auténtico de darse: "En el destino del ser no ha sido pensada la historia a partir de un acontecer que resulta caracterizado por medio de un transcurso y un proceso. La esencia de la historia se determina más bien desde el destino del ser, desde el ser como destino, desde aquello que se nos remite, mientras se sustrae. Ambos, el remitirse y el sustraerse, son una sola y misma cosa, no dos. En ambos domina, de distintas maneras, el recién mencionado ofrecerse, en ambos, esto es, también en la sustracción, aquí incluso más esencialmente aún"[11].

Que el ser mismo no se entregue nunca en su intimidad, ni siquiera parcialmente, no significa tampoco que ciertas formas históricas no hayan estado más cerca que otras de él, ya que la sustracción misma ha sufrido variaciones durante la prosecución de los siglos. La sustracción ha ido aumentando efectivamente, en forma notoria, desde el comienzo del filosofar: "el ser se sustrae cada vez más decisivamente, y, por cierto, se sustrae en beneficio del primado que parece yacer exclusivamente en el ente comprendido como lo objetivo"[12].

A partir de este mismo momento, o sea, cuando el ser se convierte en la *objetividad* de los objetos, el ser comienza a evadirse y sustraerse de la manera más visible, determinando con ello una nueva

[11] *Der Satz vom Grund,* p. 109.
[12] *Op. cit.,* p. 102.

época de la sustracción. Y cuando el último resto del ocultamiento del ser desaparece, a saber, con la filosofía hegeliana del espíritu absoluto, la metafísica se acaba y la filosofía finaliza; transparentado el ser, la fuente del filosofar se agota, pues ésta se alimenta justamente del ocultamiento del ser.

Si bien las distintas acuñaciones históricas tratan de expresar el ser, ello no significa que lo descubran en su esencia, pues si esto ocurriese la reflexión filosófica concluiría.

A. Dondeyne declara que la técnica, "pensada en su esencia profunda, es un acontecimiento de esa historia, pues ella es un modo del develamiento"[13]. No hay que olvidar, sin embargo, que no por eso ella descubre el ser, como tampoco lo hacen otras formas históricas, pues nunca más que ahora, en la era atómica, asegura Heidegger, resulta más evidente la sustracción de la esencia del ser: "Hoy parece consumarse la sustracción de la esencia del ser"[14].

Hablando con rigor, no se puede atribuir indistintamente el desocultamiento (ἀλήθεια), a todas las épocas de la historia del ser, como si la φύσις, la sustancialidad, la objetividad, la subjetividad, la voluntad o la técnica vertiesen el ser mismo, aunque cada vez fuese de un modo distinto. Por el contrario, las diferentes expresiones históricas, lejos de complementarse o mostrar las distintas facetas de un mismo núcleo, se excluyen entre sí, y no sólo esto, sino que algunas han nacido como resultado de la tergiversación de otras. Por ello, resulta indebido asignar indiferenciadamente la ἀλήθεια a cualquier fijación del destino del ser, como si todas lo desocultasen y revelasen verdaderamente. Las pretendidas "figuras de la verdad", no constituyen otros tantos modos del descubrimiento del ser, no obstante que es siempre él, o, mejor dicho, su profunda evasión, lo que las motiva.

Por ello, Heidegger declara que por debajo de todas las manifestaciones conocidas del ser, "impera algo único" (*waltet etwas Selbiges*) como sostén de ellas, con lo cual se afirma la existencia originaria del ser, irreductible a cualquier tipo de historicidad: "No obstante, en la totalidad del destino del ser impera algo único, que no se deja ciertamente representar por medio de un concepto general o extraer como un hilo rojo desde el polivalente proceso histórico. Sin embargo, lo extraño en primer lugar resulta esto: el ser se nos remite, mientras

---

[13] A. Dondeyne, "La difference ontologique chez Heidegger", p. 289.
[14] *Der Satz vom Grund*, p. 100.

sustrae simultáneamente su esencia, ocultándose ésta en la sustracción" [15].

En la sustracción misma se oculta la esencia del ser, y tanto la sustracción como el correlativo ocultamiento del ser resultan tan capitales que, sin ellos, el ente no podría aparecer, ni surgir: "En el surgir-desde-sí-mismo, en la φύσις impera, por cierto, un sustraerse y éste tan decisivo que, sin él, aquél no podría imperar" [16].

Al afirmar Heráclito que el ser ama ocultarse (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) no hace más que confirmar la sustracción y el ocultamiento del ser en el ente por él desocultado: "Heráclito quiere decir: al ser le pertenece un ocultarse. Con esto, él no dice de ningún modo, que el ser no sea otra cosa que ocultarse, sino: el ser se esencia, por cierto, como φύσις, como un sustraerse, como lo manifiesto desde sí mismo, pero a ello le corresponde un ocultarse. Si faltase el ocultamiento completamente, ¿cómo podría acontecer el desocultamiento? Hoy decimos: el ser se nos remite, pero de tal modo que se sustrae a la vez en su esencia. Esto mienta el título "historia del ser". Con este nombre no se ha imaginado arbitrariamente nada, sino que se ha pensado más decisivamente en lo ya pensado" [17].

Imposibilitado Heidegger de apresar la esencia primigenia del ser, se complace en indicar su profunda sustración, pero notando también, al mismo tiempo, las distintas denominaciones de que se ha revestido en el curso de los siglos. Unicamente el ser las ha podido ocasionar, aunque, en rigor de verdad, ninguna de ellas lo traduce propiamente. Sin embargo, y no obstante esta sustracción cualitativa del ser, que hoy parece culminar, en algún momento de su historia la sustracción fue menor; en ese instante el pensamiento obtuvo la mayor vecindad con la inefable realidad del ser. No vacilamos en afirmar que ello sucedió en la filosofía griega.

Hemos ya notado, repetidamente, la relevancia particular que Heidegger asigna a la φύσις, al λόγος, a la οὐσία y últimamente a la ἀλήθεια. Estas nociones indican, a nuestro criterio, la sustracción mínima del ser. Advertíamos también, hace un momento, que si bien ninguna forma histórica vuelca, ni siquiera en parte, el contenido esencial del ser, ello no implica que alguna de entre ellas no adelanten por lo menos algo de su carácter. Más que señalarnos en qué

[15] *Op. cit.*, p. 110.
[16] *Op. cit.*, p. 113.
[17] *Op. cit.*, p. 114.

consiste el ser, los mencionados vocablos griegos se aproximan a él, porque nos transfieren las funciones específicas que el ser despliega.

Sin embargo, nos falta todavía analizar otro vocablo griego, al cual Heidegger le otorga un relieve especialísimo; nos referimos a la idea de ἐνέργεια elaborada por Aristóteles y cuya traducción por *actualitas*, según el pensador friburgués, echó por tierra todo su contenido originario. Sería entonces absurdo adjudicar a la *actualitas* el título de ἀλήθεια, cuando ella, lejos de desocultar el ser y constituir así otro modo de su descubrimiento, "sepultó", según Heidegger, todo lo que de auténtico y verdadero contenía la ἐνέργεια del Estagirita. Con la tergiversación de este término se produjo, por ende, un cambio decisivo y fatal en el destino del ser, debido a lo cual advino un nuevo período histórico y filosófico de lamentables consecuencias para el pensamiento del ser.

El fuerte acento puesto por Heidegger sobre la filosofía helénica, nos permite concluir que el filósofo rastrea y persigue una cierta noción de ser latente en los citados vocablos griegos, posteriormente desvirtuados. Por tal motivo, quizás el destino y la historicidad no se enraícen tanto en el ser mismo, como en la limitación intelectual del hombre en su afán de aprehender el ser en su verdad.

CAPITULO III

LA ESENCIA DEL SER

1. *El ser y el ente*

Si revisamos brevemente el planteo del problema metafísico en la especulación heideggeriana, tal como lo hemos expuesto, se destaca netamente que la cuestión decisiva del filosofar es la interrogación por el sentido del ser, cuestión que, a pesar de su olvido, logró ser barruntada por el pensamiento griego. La metafísica se ha ocupado, hasta ahora, solamente del ente en desmedro del ser que a éste le incumbe; su modo habitual de proceder, es decir, su carácter representativo, no le permite alcanzar más que los elementos conceptualizables de la realidad, con lo cual la metafísica se ha detenido siempre en el umbral del ser. Por ello, porque la filosofía primera sólo puede captar la entidad del ente, pero no su ser, se impone, como tarea forzosa para percibir el fundamento mismo y la fuente de todo filosofar, la superación de la metafísica actualmente vigente.

Sin embargo, tal intento parece hasta el momento haberse frustrado, pues efectivamente, y no obstante la íntima vinculación del ser con el hombre, Heidegger no ha podido decir nada o casi nada sobre lo que el ser es, pues su esencia se sustrae, y de tal modo, que su sustracción indica su más íntima esencia. Pero entonces, y por interesantes que resulten las disquisiciones heideggerianas, ¿a qué lleva finalmente su reflexión? Si frente al ser, la actitud del pensamiento no es otra que la de una profunda perplejidad, ¿no conduce el filosofar heideggeriano a un enmudecimiento radical o a un misticismo *sui generis?*

No obstante, dado que poseemos ciertos indicios sobre las funciones que le competen al ser y también una caracterización de él, aunque negativa, caracterización al fin, nos dedicaremos en este capítulo, con la ayuda de los datos que hemos obtenido, a plantear con todo

rigor y ajustar al máximo posible la cuestión del ser en la filosofía heideggeriana. Acudiremos, entonces, a la filosofía tradicional, para tratar de iluminar el problema metafísico expuesto por Heidegger, realizando, al mismo tiempo, una revisión y una profundización intensiva de los temas centrales del pensador alemán ofrecidos en los dos capítulos anteriores. Quizás, ello nos permita dilucidar el nudo de la cuestión y responder a los interrogantes que suscita la obra de Heidegger.

Como ya hemos repetido, el ser es lo que afecta a los entes y lo que designa la situación misma de lo real. Sabemos que los entes son, pero no sabemos lo que significa para ellos ser. La realidad es; su estado propio y peculiar es el ser. El ser es lo que por antonomasia incumbe al ente, pues el ente es y es en virtud del ser que tiene. El ser que atañe al ente no es el mismo algo que es, sino aquello merced a lo cual el ente es. Los entes ejercen el ser, de otro modo sencillamente no serían; y el ser ejercido por ellos, de ningún modo se deja reducir al orden óntico. Pero, no obstante el hecho de que las cosas son, de que el ser les incumbe eminentemente, no podemos apresar el ser de los entes en ningún lado: "Por ello, es ante todo significativo volver nuevamente a la experiencia de que no podemos captar el *ser del* ente propiamente y de inmediato, ni en el ente, ni dentro de él, ni, en el fondo, en ninguna parte" [1].

Sin embargo, y frente a la imposibilidad de advertirlo en sí mismo, tropezamos una y otra vez con el hecho incontrovertible, pero decepcionante e inexplicable de que las cosas son y de que son en virtud del ser que primordialmente les concierne. El ser sigue desocultando el ente y entrañándose en él, pues él constituye la fuerza originaria que hace surgir y que presenta lo que es. El ser provoca el desocultamiento del ente estableciéndolo y determinándolo como tal: "En la cuestión por el ente como tal, se pregunta por lo que, en el fondo, determina el ente como ente. Nosotros lo llamamos el ser del ente y la cuestión que versa sobre él, es la cuestión del ser. Esta investiga lo que determina al ente como tal" [2].

El ser posibilita entonces lo que es, sin ser nada de lo que es, pues si se asimilase al orden óntico tendríamos necesariamente que encontrarlo: "Si el ser mismo fuese algo óntico en el ente, entonces tendríamos por cierto que encontrarlo" [3].

---

[1] *Einführung in die Metaphysik,* p. 25.

[2] *Kant und das Problem der Metaphysik,* p. 201.

[3] *Einführung in die Metaphysik,* p. 53.

Nos habíamos referido anteriormente (cf. p. 18) a la polivalencia y ambigüedad de la palabra ser. "Ser", a secas, designa el infinitivo verbal, que expresa la acción de ser en estado puro e indeterminado; en este sentido, la palabra "ser", como infinitivo verbal, denota la acción pura y simple de ser. En griego, ser se dice εἶναι y al anteponerle el artículo determinado τό, el verbo se sustantiva en la forma τὸ εἶναι; pero como la partícula τό era primitivamente un pronombre demostrativo, τὸ εἶναι no designa ya más la acción escueta de ser, sino "algo que es", con lo cual la expresión "el ser" indica ahora un ente. La expresión "el ser" indica generalmente "algo que es", porque el ser en sí mismo y aisladamente considerado nunca se da. "El ser" es siempre "el ser algo", pues el ser, sin algo que es, no tiene para la filosofía griega ningún sentido.

Al comienzo de este trabajo habíamos hablado de esta dualidad semántica de la palabra ser, tomada una vez como infinitivo verbal y otra vez como sustantivo verbal. En el primer caso, el término ser resulta irreemplazable, pues ningún concepto lo puede sustituir; en el segundo caso, por el contrario, el vocablo ser resulta sinónimo de lo que es, o sea, del ente.

Por lo tanto, "ser" como verbo designa un acto, en tanto que como nombre "el ser" indica una sustancia. A este respecto, Heidegger ha advertido, con toda claridad, la situación anfibológica que padece el término ser: "Si solamente decimos "ser", lo así designado permanece harto indeterminado. Pero, por la transformación lingüística del infinitivo en sustantivo verbal, se fija, en cierto modo, el vacío que ya se hallaba en el infinitivo; "ser" resulta puesto como un objeto que está fijo. El sustantivo "ser" supone entonces que lo así mencionado "sea". "El ser" se convierte ahora, él mismo, en algo que "es", con lo cual sólo se trata, como es manifiesto, de un ente, pero no, tampoco ahora, del ser"[4].

El vocablo ὄν, que designa el objeto de la metafísica, gramaticalmente considerado, es el participio presente del verbo εἶναι. Se denomina participio a lo que participa de la acción denotada por el infinitivo verbal; y es justamente su participación de la idea verbal, lo que constituye al participio como tal. En este sentido, el ὄν es tal, porque participa precisamente del ser (εἶναι). Del mismo modo, todas las formas participiales primitivas, tales como estudiante, can-

[4] *Op. cit.*, p. 53.

tante, etc., que son ahora en nuestra lengua sustantivos, están constituídos en lo que son, gracias a su participación de la idea verbal indicada por el infinitivo. Si el estudiante y el cantante no participaran de la acción de estudiar y de cantar respectivamente, ellos no serían lo que son. Igualmente el ὄν, es decir, el ente, no sería tal si no participara de la acción de ser; por ello, así como el estudiar y el cantar constituyen al estudiante y al cantante como tales, de igual manera el ser constituye el ente como ente. Luego, el ὄν griego y el *ens* latino, los cuales han servido para denotar el objeto mismo de la ciencia filosófica suprema, son tales, porque participan del ser, εἶναι y *esse* respectivamente. Y si no participaran no serían, de modo tal que es el ser aquello que constituye y establece el ente como tal.

Heidegger ha puesto de manifiesto esta dualidad inherente al participio, o sea, la dualidad que existe entre el sujeto que ejerce la acción de ser y la acción misma de ser efectuada por el sujeto; dicho de otro modo, el ὄν implica la dualidad de sujeto y acto, y en el ὄν también se encubre semejante duplicidad: "Así, el ὄν dice "siendo" en el sentido de: *ser* un ente; pero ὄν menciona, a la vez, un *ente* que es. En la duplicidad de la significación participial del ὄν se oculta la diferencia entre "siendo" y "ente". Esto que, expuesto así, se presenta primeramente como una sutileza gramatical, es en verdad el enigma del ser"[5].

En la participación mencionada se trasluce, por lo tanto, nada menos que el enigma mismo del ser. El problema metafísico por excelencia consistirá, en consecuencia, en determinar qué significa el ser que el ente ejerce y cuya participación de él, lo constituye y establece como ente. Reencontramos de este modo nuevamente la cuestión neurálgica de la meditación heideggeriana: ¿qué significa para las cosas ser? ¿Qué quiere decir, para el ente, estar siendo? ¿En qué estriba el ser ejercido por el ente y en virtud del cual el ente es? ¿Qué significa esa participación de los entes en la idea de ser?

Evidentemente, en los participios ὄν y *ens* está más visible la dualidad mencionada, esto es, el carácter participial mismo de los vocablos, que en nuestro sustantivo castellano ente, el cual traduce muy pálidamente su participación en el ser. Al formular Aristóteles la pregunta directriz de su especulación filosófica τί τὸ ὄν;, el Estagirita tiene en cuenta precisamente la disociación entre ser y ente intrínseca a lo

[5] *Holzwege*, p. 317. Cf. además en el mismo sentido *Vorträge und Aufsätze*, p. 240.

que está siendo. De acuerdo con esto, la pregunta clásica de la metafísica recién citada debería traducirse por: ¿qué es ser ente?, en lugar de hacerlo según la costumbre y brevemente por: ¿qué es el ente?

Esta misma pregunta, que mantuvo también en vilo la reflexión platónica, al confesar Platón en el *Sofista* su desconocimiento de lo que significa el ὄν, no apunta entonces, primariamente, al ente, sino al acto que lo constituye como tal. Según esto escribe el P. Fabro: "En un sentido totalmente distinto, τὸ ὄν no es el singular de τὰ ὄντα, sino el sinónimo de τὸ εἶναι, y designa, por ende, no el ente, sino el ser o el acto indicado por el infinitivo: es en este sentido que la metafísica plantea la cuestión de τί τὸ ὄν, de lo que hace ser al ente" [6].

Heidegger, en plena concordancia con este enfoque, no vacila en afirmar que la metafísica tiende hacia el ser del ente: "La metafísica pregunta: τί τὸ ὄν; (Aristóteles): ¿qué es el ente? Partiendo del ente ella pregunta por el ser del ente. ¿Qué está siendo en el ente? ¿En qué consiste, en el ente, su ser?" [7]

La fórmula τὸ ὂν ᾗ ὄν, el ente en cuanto ente, acuñada por el Estagirita para indicar el objeto de la metafísica, de acuerdo con lo expresado puede traducirse por "el ser ente en tanto que ser ente". La metafísica investiga, entonces, lo que es en tanto que está siendo, es decir, el ente en su ser, como anteriormente indicábamos (Cf. pp. 33-34). La filosofía primera atiende, por consiguiente, al ser del ente y se preocupa fundamentalmente por saber en qué consiste ser ente.

Cuando se dice que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, hay que tener presente que esta fórmula se refiere siempre al ente, es decir, al ser ente como tal. Ya habíamos notado que la expresión "el ser" designa generalmente, como en el caso presente, algo que es. Por lo tanto, las fórmulas "ente en cuanto tal" y "ser en cuanto tal" son prácticamente sinónimas; y si bien no son falsas, resultan, absolutamente hablando, incompletas y parciales porque no traducen correctamente la duplicidad existente en el ὄν y en el *ens*.

Efectivamente, en tanto que la primera fórmula, el ente en cuanto ente, indica la cosa con menosprecio del ser que le incumbe, la segunda fórmula, el ser en cuanto ser, apunta con preferencia al estado de lo real, es decir, a la acción cumplida por el ente con menoscabo del sujeto que la sobrelleva, aunque en ambos casos se trate siempre del ente que es. La única diferencia estriba, en resumen, en una diversi-

---

[6] C. Fabro, "Actualité et originalité de l'"esse" thomiste", p. 256.

[7] *Was heisst Denken?*, p. 40.

dad de acento, pues mientras la primera pone el acento sobre el ente que es, la segunda lo hace recaer sobre la acción de ser que compete a lo que es. El participio ὄν, tanto como el *ens*, involucra, como vimos, ambos aspectos, ya que, por un lado, designa el sujeto (ente) que ejerce el ser, y, por otro lado, la acción (ser) realizada por el sujeto. La fórmula original implica, por ende, tanto el ente como el ser de éste. Por ello es que hemos propuesto el giro "el ser ente en tanto que ser ente", como la traducción más fiel del τὸ ὂν ᾗ ὄν griego y del *ens qua ens* latino. De acuerdo con esto, también se podría utilizar la expresión "lo que es en tanto que es" para designar el objeto metafísico, con lo cual quedaría a la vista la tensión recíproca entre el sujeto (lo que) y el acto por él ejercido (es).

En procura de saber lo que es ser ente, Aristóteles[8] advierte que hay muchas maneras de ser ente, pues lo que es se brinda de múltiples modos: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Pero entre estas distintas maneras de ser, denominadas categorías, el filósofo peripatético destaca una de ellas confiriéndole la prioridad: la οὐσία. Y ésta reivindica la primacía, porque sin ella, los otros nueve modos restantes de ser, llamados accidentes, no podrían ser. Efectivamente, Aristóteles nota que la cualidad, la cantidad y la relación son, es decir, reclaman el título de ὄν porque están siendo; pero ninguno de estos entes sería, si no los sostuviese la οὐσία o sea, la cosa misma. Por tal motivo, la οὐσία es el ὄν en su plenitud y es por ello que el ente se dice principalmente de ella y secundariamente de los accidentes. De hecho, casi exclusivamente la οὐσία exige el título de ente (ὄν), aunque también los accidentes son entes (ὄν), pues ὄν designa lo que es y tanto la οὐσία como sus accidentes son. Y si bien la οὐσία no se puede dar sin los accidentes que inhieren en ella, Aristóteles la ha distinguido de tal modo, que saber lo que es ser ente equivale a saber lo que es la οὐσία.

La palabra οὐσία resulta difícilmente traducible, aunque el vocablo "entidad" parece verterla correctamente, según la opinión ya citada de Heidegger. Lo que hay que tener presente, es que οὐσία indica siempre, en la filosofía griega, la verdadera realidad, lo que propia-

---

[8] La metafísica aristotélica ha desempeñado un papel principalísimo en la incipiente formación filosófica de Heidegger, tal como el mismo filósofo lo declara: "Y aún más temprano, en los últimos años del Gimnasio, en el verano de 1907, me alcanzó la pregunta por el ser en la forma de la disertación de Franz Brentano, el maestro de Husserl. Ella se titula "De la significación múltiple del ente en Aristóteles" y proviene del año 1862". *Unterwegs zur Sprache*, p. 92.

mente es, lo que verdaderamente es, en el más pleno de los sentidos. La traducción medieval de οὐσία por sustancia tergiversó, según Heidegger, el contenido semántico del término griego. Sustancia designa la cosa individual y en este sentido la hemos traducido en el parágrafo anterior; esta versión nos parece correcta y conforme con el espíritu aristotélico, pero reconocemos también que si Heidegger no la admite es porque la οὐσία posee, además de ésta, otras significaciones, como a continuación veremos.

En primer lugar, la οὐσία denota lo individual (τόδε τι), porque lo individual constituye para Aristóteles lo verdaderamente real, en franca oposición a Platón. Aristóteles confiere con ello el título de realidad (οὐσία) a la sustancia material y concreta, es decir, al mundo sensible y físico del devenir. Pero esa determinación le parece insuficiente en su afán de saber lo que es el ente; por tal razón, expresa que propiamente real resulta lo que la sustancia es, o sea, su esencia (τί ἐστι), porque ella constituye y soporta desde dentro la existencia fáctica de lo que es. En segundo lugar, por ende, el Estagirita atribuye el título de οὐσία a la esencia de la cosa.

Pero, en la esencia de un ente cualquiera intervienen siempre dos elementos; uno físico y sensible, o sea, la materia, y otro puramente inteligible, o sea, la forma. Decir que la sustancia está compuesta hylemórficamente de materia y forma, y decir que la esencia incluye ambos elementos, es expresar dos veces lo mismo, puesto que la esencia se identifica con lo que la sustancia es. El vocablo sustancia indica la cosa misma tomada en bloque, o sea, el orden meramente óntico, en tanto que la esencia señala también el ente mismo, pero visto desde su interior; la sustancia es la cosa en su facticidad; la esencia es la cosa en su intimidad. Dicho de otro modo, la sustancia es lo real mismo y la esencia es lo real en tanto inteligible.

Aristóteles profundiza la estructura metafísica de lo que es, tratando de hallar el núcleo último que constituye el ente como tal, aquello que verdaderamente es en el ente y que lo establece en su mismo estar siendo. Heideggerianamente expresado, Aristóteles está empeñado en desbrozar la raíz más íntima de lo que es, o sea, el ser del ente. En el libro Z de su Metafísica, el Estagirita analiza la esencia en sus dos elementos constitutivos, materia y forma, tratando de descubrir cuál es el determinante y decisivo; Aristóteles concluye que tal papel le compete a la forma, porque ella es lo que hace que la materia presente tal o cual rostro inteligible. Por ello, la función propia de la forma es el de hacer que un ente sea lo que él es y al hacer que él sea lo

que es, lo establece como tal otorgándole toda su realidad. Es así que el rótulo de οὐσία le conviene en tercer lugar a la forma, pues ella resulta, en última instancia, lo verdaderamente real.

El término οὐσία posee, por lo tanto, una triple valencia, pues designa la sustancia (τόδε τι), la esencia (τί ἐστι) y la forma (εἶδος). Sustancia indica la cosa misma, esencia señala lo que la cosa es y la forma resulta aquello que hace que la cosa sea lo que ella es. La denominación de οὐσία, sin embargo, le compete por antonomasia y principalmente a la forma, pues ésta hace que el ente sea lo que es y que, por ende, sea.

Como vemos, forma se dice en griego εἶδος, pero también ἰδέα y μορφή. Y esto no por mera casualidad coincide con la atribución suprema que realizaba Platón de la οὐσία a la ἰδέα y al εἶδος. El ser verdadero, esto es, la οὐσία también se identificaba para Platón con la forma; la diferencia entre ambas ontologías estriba, sin embargo, como a menudo se ha dicho, en que el εἶδος platónico se da en un mundo arquetípico, mientras que el εἶδος aristotélico está encarnado y unido a la materia. En Platón, las cosas, para poder ser, deben participar del εἶδος que las trasciende; en Aristóteles, por el contrario, el εἶδος es inmanente a la cosa. El εἶδος aristotélico dibuja una forma en la materia, por así decir, conformándola y configurándola, con lo cual le infunde un cierto espíritu; de este modo, la cosa posee un sentido intrínseco y una inteligibilidad propia, al ser tal o cual cosa específicamente circunscripta. El εἶδος constituye, por ende, la inteligibilidad de lo que es, pues por la forma el ente es lo que él es.

Luego de esta breve exposición del meollo de la metafísica aristotélica en torno a la cuestión del ente, resultará de sumo provecho considerar el análisis realizado por Heidegger del τὸ ὄν: "De improviso hablamos del no-ser y del ser del ente, sin decir cómo se vincula lo así designado con el ente mismo. ¿Son ambos lo mismo? ¿El ente y su ser? ¡Vaya diferencia! ¿Qué es, por ejemplo, en este trozo de tiza, el ente? Ya esta pregunta es ambigua, porque la palabra ente puede ser comprendida según dos puntos de vista, tal como el griego τὸ ὄν. El ente mienta, una vez, *lo que*, en cada caso, está siendo, en particular esta masa blancuzca, formada de tal o cual modo, ligera y quebradiza. Luego, el ente mienta aquello que, en cierto modo, "hace" que lo mencionado sea un ente, y no más bien algo-que-no-es, aquello que en el ente, si ello es un ente, constituye el ser. Conforme con esta doble significación de la palabra, "el ente" mienta a menudo el griego τὸ ὄν en su segunda significación, o sea, no el ente

mismo, *lo que* está siendo, sino el "siendo", la entidad, el estar siendo, el ser. En cambio, "el ente" menciona, en su primera significación, todas las cosas que son o algunas cosas particulares, todo con respecto a ellas y no a su entidad, la *οὐσία*.

"La primera significación de *τὸ ὄν* mienta *τὰ ὄντα* (entia), la segunda significación mienta *τὸ εἶναι* (esse)" [9].

Remitiendo este texto a la explicación dada anteriormente, advertimos que, coincidentemente, la primera significación de *τὸ ὄν* se refiere a la cosa misma, es decir, a la sustancia individual, en tanto que la segunda significación alude, por el contrario, a aquello "que hace ser al ente", como dice el P. Fabro, y en este caso, a la forma, pues ella hace ser el ente, al hacerlo ser lo que es. Este sentido apunta, como dice Heidegger, a la *οὐσία* o entidad del ente; y es en ésta que reside para Aristóteles el ser, como el mismo pensador friburgués agrega, pues mientras que el primer sentido indica el ente concreto (*entia*), el segundo señala su ser (*esse*). Ya habíamos marcado como la forma reivindica para sí, con la mayor propiedad, el título de *οὐσία* por establecer la entidad misma de lo que es, es decir, por constituir la entidad del ente; es así que la forma señala el ser del ente y que el ser del ente reposa en la entidad.

De este modo, ser ente, para Aristóteles, significa que el ente sea lo que es; y como la forma hace que el ente sea lo que es, la forma posee el privilegio de constituir el ser del ente. A ella le incumbe, por consiguiente, el papel de establecer la entidad misma de lo que está siendo; ella es la raíz última de la sustancialidad, su *οὐσία* más íntima y profunda.

Pero a pesar de que en la entidad del ente la metafísica piensa el ser, ella no puede, sin embargo, percibir el soporte y el trasfondo último de la entidad de lo que es; el estar siendo del ente, su verdadero ser, en última instancia, se le escapa, si bien en la *οὐσία* está comprometido e implícito, de alguna manera, el ser mismo. De acuerdo con esto, expresa Heidegger: "Esa verdad es la verdad sobre el ente. La metafísica es la historia de esa verdad. Ella dice lo que el ente es, al conceptualizar la entidad del ente. En la entidad del ente, la metafísica piensa el ser, sin poder meditar, por cierto, según el modo de su pensar, la verdad del ser. La metafísica se mueve por

---

[9] *Einführung in die Metaphysik*, pp. 23-24.

doquier en el ámbito de la verdad del ser, que permanece su desconocido e infundado fundamento"[10].

La metafísica platónica y la aristotélica se han preocupado, entonces, por el ser del ente haciéndolo residir en la entidad (οὐσία) de lo que es. Pero ambas ontologías no han determinado la οὐσία, según Heidegger, del mismo modo: "El ser del ente estriba en la entidad. Pero ésta —la οὐσία— Platón la determina como ἰδέα, Aristóteles como ἐνέργεια"[11].

Pero, ¿no hemos afirmado repetidas veces que la metafísica no piensa el ser del ente? ¿Cómo nos dice ahora Heidegger que el ser del ente reposa en la entidad? Lo que sucede es que el único ser que encuentran Platón y Aristóteles en las cosas es su entidad; pero ésta no constituye para Heidegger el ser verdadero, pues la entidad del ente pertenece al registro óntico. Sin embargo, en la noción aristotélica de ἐνέργεια parece despuntar el ser propio del ente, tal como lo notábamos en el capítulo anterior.

Nosotros hemos dicho que el ser del ente está indicado en Aristóteles por la forma, mientras que Heidegger dice ἐνέργεια. ¿Existe aquí una contradicción o están ambos conceptos íntimamente vinculados? La forma, decíamos, es el elemento primordial del ente, porque determina la materia para constituir juntamente con ella el orden de lo que es. Si la forma posee preeminencia, es justamente porque ella juega el papel determinante, al actualizar la materia, para emplear el lenguaje tradicional. En este sentido, se dice que la forma es un acto, o sea, principio de determinación, de acabamiento, de perfección, de culminación y de plenitud. Inversamente, la materia es una potencia, esto es, principio de indeterminación, de inacabamiento, de imperfección y de relatividad. La materia, efectivamente, está capacitada, o sea, posee la potencia para devenir tal o cual cosa; y si resulta tal o cual cosa es por la intervención de una forma sustancial que la actualiza, acaba y perfecciona. De este modo, forma y ἐνέργεια (*actus*) resultan equivalentes, tal como Aristóteles lo asegura: "Es manifiesto que la entidad (οὐσία), la forma (εἶδος) es acto (ἐνέργεια)"[12]. Por lo tanto, el εἶδος, o sea, la forma es el acto (ἐνέργεια).

---

[10] *Was ist Metaphysik?*, p. 44.

[11] *Was ist das - die Philosophie?*, p. 25.

[12] "ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν". ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050 b.

El vocablo acto traduce, por ende, la ἐνέργεια; pero Heidegger ha afirmado con insistencia que la citada versión falseó la riqueza originaria de la ἐνέργεια aristotélica, con lo cual se operó un cambio decisivo en el destino del ser: "El cambio decisivo en el destino del ser como ἐνέργεια reside en el paso a la actualitas".

Para tratar de entender o justificar esta apreciación de Heidegger, es preciso que nos remitamos al sentido original de la ἐνέργεια. Hemos sostenido que a la forma le corresponde el título de ἐνέργεια, en tanto que ella modela la materia infundiéndole un sentido que le permite aparecer, surgir y presentarse como tal o cual ente determinado. Por tal motivo, resulta completamente legítima la traducción propuesta por Heidegger de la ἐνέργεια como "traer hacia lo desoculto, hacia el presentarse" (*her-ins Unverborgene, vor-ins Anwesen bringen*). De hecho, cada οὐσία concreta y material posee una forma específica o tiende hacia ella; precisamente, la ἐνέργεια o forma es el impulso que fragua el ente en lo que él es, desocultándolo y presentándolo en su aspecto; ella es la fuerza de autogénesis de la sustancia, el ímpetu íntimo que desentraña el ente y lo presenta como lo que es.

Las implicaciones esenciales entre estas ideas, así como la desvirtuación que luego sufrieron, se encuentran reunidas en el siguiente texto fundamental, en el cual Heidegger analiza el carácter mismo de la realidad: "Lo real (*Wirkliche*) es lo efectuante (*wirkende*), lo efectuado: lo que se promueve y lo promovido a presentarse (*das ins Anwesen Her-vor-bringende und Her-vor-gebrachte*). "Realidad" (*Wirklichkeit*) mienta entonces, pensada de manera suficientemente amplia: el subsistir promovido a estar presente, el presentarse de lo que se promueve consumándose en sí. "Efectuar" (*Wirken*) pertenece al tronco indogermánico uerg, de ahí nuestra palabra "obra" (*Werk*) y la griega ἔργον. Pero no puede ser suficientemente y a menudo inculcado: el rasgo fundamental del efectuar y de la obra no estriba en el efficere y en el effectus, sino en el hecho de que algo viene a estar y a colocarse en lo desoculto. También allí donde los griegos —a saber, Aristóteles— hablan de lo que los latinos llaman causa efficiens, ellos no mientan nunca el rendimiento (*Leisten*) de un efecto. Lo que se consuma en el ἔργον es lo que se promueve al pleno estar presente; ἔργον es lo que se presenta en el más propio y elevado sentido. Por ello y sólo por ello, Aristóteles denomina a la presencia de lo que propiamente está presente, ἐνέργεια o también ἐντελέχεια: el mantenerse en la consumación (a saber, del presentarse). Estos nombres acuñados por Aristóteles para el estar presente

propio de lo que se presenta, están separados por un abismo, en lo que ellos dicen, de la significación posterior y moderna de ἐνέργεια en el sentido de "energía" y de la de ἐντελέχεια en el sentido de "entelequia" entendidas como disposición y capacidad para actuar.

"La palabra aristotélica fundamental para el estar presente, ἐνέργεια, resulta traducida objetivamente por nuestra palabra "efectividad" (*Wirklichkeit*), sólo si nosotros pensamos el "efectuar" de manera griega en el sentido de: traer hacia lo desoculto, hacia el estar presente. "Esenciar" (*Wesen*) es la misma palabra que "durar", permanecer. Nosotros pensamos el estar presente (*Anwesen*) como el durar de lo que, llegado al desocultamiento, perdura allí. Desde la época posterior a Aristóteles, esa significación de ἐνέργεια: durar-en-la-obra, es sepultada en provecho de otra. Los romanos traducen, es decir, piensan el ἔργον a partir de la operatio comprendida como actio y en lugar de ἐνέργεια dicen: actus, una palabra completamente distinta y con un ámbito semántico totalmente diverso. Lo pro-movido (lo traído-hacia-delante: *Her- und Vor-gebrachte*) aparece ahora como lo que resulta de una operatio. El resultado es lo que sigue desde una y hacia una actio: la con-secución (*Er-folg*). Lo efectivo (lo real) es ahora lo conseguido. La consecución resulta alegada por medio de una cosa que la precede, por medio de la causa (causa). Lo efectivo (lo real) aparece ahora a la luz de la causalidad de la causa efficiens. Incluso Dios resulta representado en la teología, no en la fe, como causa prima, como la causa primera"[13].

Este es el texto capital en el cual Heidegger pone en vinculación la noción de realidad con la ἐνέργεια que, en cierto modo, deja traslucir bastante el ser entrevisto por Heidegger. En la ἐνέργεια está implícito el carácter del ἔργον, es decir, del efectuar; pero no hay que entender esta acción, como habitualmente ocurre, en el sentido de producir un efecto, de realizar algo, de hacer una cosa. El ἔργον indica la fuerza de automanifestación y de autopresentación inherente a la οὐσία; por ello, el ἔργον es, en el más propio sentido, "lo que se presenta". Y es este ἔργον precisamente lo que está implícito en la ἐνέργεια aristotélica comprendida como la permanencia de lo que se ha presentado y desocultado.

Pero el ἔργον pierde su idiosincracia propia al ser traducido por *actio* y la ἐνέργεια el suyo, al convertirse en *actus*. El ἔργον, entendido

[13] *Vorträge und Aufsätze*, pp. 49-50.

como "lo que se presenta y establece en el desocultamiento"[14], deviene entonces acción (*actio*), producción (*efficere*); en tanto que la ἐνέργεια, comprendida como la capacidad para perseverar en la presencia, se convierte en lo ya actuado (*actus*), en lo ya producido (*effectus*). Expresado de otra manera, el ἔργον, como fuerza autogeneradora de presencia, intrínseca al ente, se convierte en producción extrínseca de cosas, mientras que la ἐνέργεια, como la culminación de ese esfuerzo de desocultamiento y presentación en los que persevera, se confunde con lo ya realizado y manifiesto, con el resultado estable; es decir, se sustituye el impulso de autogénesis del ser (ἔργον) y su perseverancia en la presencia (ἐνέργεια), por la producción extrínseca de lo que es (*actio*) y por el producto ya materializado (*actus*) respectivamente.

En resumen, se ha menoscabado la automanifestación y autodesocultamiento del ser, en beneficio del ente ya manifiesto y desoculto. Como exactamente lo ha notado el P. Fabro, "se trata de la sustitución del "acto" por el "hecho" o, aún mejor expresado, de la diferencia entre la verdad del ser asida en su *autogénesis* (ἐν-ἔργῳ) y la comprobación del hecho supuesto ya realizado, en donde precisamente se deja en el olvido este acto de autogénesis en el cual se manifiesta el ser del ente; las consecuencias de este cambio han sido determinantes en el desarrollo del pensamiento"[15].

Y al haberse desvirtuado la ἐνέργεια aristotélica con las traducciones medievales de *actualitas* y *actus*, se ensombreció también la estrecha relación entre la ἐνέργεια y la οὐσία, es decir, se disoció "la presencia de lo que se ha desocultado" (οὐσία) del vigor que la desocultó y que la mantiene como tal, permitiéndole perseverar en la presencia (ἐνέργεια). Los términos οὐσία y ἐνέργεια resultan, por ende, prácticamente sinónimos, pues οὐσία designa la presencia misma (*Anwesenheit*) del ente y ἐνέργεια la fuerza que constituye y sostiene la presencia de aquélla. Esta sinonimia, por otra parte, entre la presencia y lo que la establece y posibilita internamente, ha sido notada por Aristóteles en el texto ya citado de su Metafísica.

Heidegger marca vigorosamente, una vez más, la originariedad de la ἐνέργεια aristotélica y su lamentable deformación posterior, como asimismo la pérdida de su estrecho parentezco con la οὐσία: "Es significativo para la metafísica que, en ella, la existentia resulte tratada en ge-

[14] "das in die Unverborgenheit her-gestellte Anwesen". *Einführung in die Metaphysik*, p. 146.
[15] C. FABRO, "Actualité et originalité de l' "esse" thomiste", p. 248.

neral, si lo es, siempre sólo brevemente y como algo comprensible de suyo. (Cf. la mezquina explicación del postulado de la realidad en la Crítica de la razón pura de Kant). La única excepción la constituye Aristóteles, que piensa a fondo la ἐνέργεια, sin que nunca pudiese luego este pensamiento resultar esencial en su originariedad. La transformación de ἐνέργεια en actualitas y realidad (*Wirklichkeit*) ha sepultado todo lo que había llegado a aparecer en la ἐνέργεια. La conexión entre οὐσία y ἐνέργεια se ocurece" [16].

Pero, ¿fue efectivamente tergiversada la ἐνέργεια aristotélica en la Edad Media? Su traducción por *actualitas* y *actus*, ¿reemplaza el sentido originario de la ἐνέργεια, como perduración en la presencia de lo que se ha desentrañado, por el hecho ya producido y conseguido, es decir, por el resultado estático tomado en su integridad, tal como Heidegger insistentemente lo afirma? Estas últimas ideas nos permitirán introducirnos de lleno en la metafísica tomista para poder valorar debidamente las afirmaciones heideggerianas, como así también para poder justipreciar definitivamente el planteo del problema del ser en la filosofía de Heidegger.

2. *La diferencia ontológica*

a) *Forma aristotélica y esse tomista.*

Para Santo Tomás de Aquino, lo mismo que para Aristóteles, el objeto de la metafísica está constituído por el ser ente en cuanto tal, según las fórmulas *ens in quantum ens* y *ens qua ens*. Habíamos visto como el Estagirita, tratando de encontrar la razón última de la sustancialidad, aquello que establece el ente como tal, había señalado a la forma (εἶδος), como la raíz más íntima de los entes, como aquello que los constituye en su entidad y que, por lo tanto, se afirma como el ser del ente. El ser del ente, dice Heidegger reposa en la entidad, y ésta resulta determinada por Aristóteles como ἐνέργεια; y como la ἐνέργεια es el εἶδος mismo, éste se confiesa como el ser que más propiamente incumbe a lo que es, pues él establece la entidad misma de lo que es, al hacerlo ser lo que es.

En este sentido, la forma determina concretamente la materia, configurándola para forjar con ella el ente concreto. Materia y forma

[16] *Vorträge und Aufsätze*, pp. 76-77.

son elementos indispensablemente requeridos por la plenitud de lo que es; y como la materia y la forma constituyen lo que la sustancia es, o sea, su esencia, ésta cubre y agota completamente cada ente particular.

La esencia, por lo tanto, agota exhaustivamente lo que es. Formulando entonces la pregunta central de la metafísica aristotélica, ¿qué es el ente?, la respuesta nos viene inmediatamente dada por la definición de su esencia. Efectivamente, ¿qué más nos quedaría por averiguar sobre el ente al saber lo que él es, es decir, al conocer su esencia? Conociendo su esencia el ente se nos entrega definitivamente en su ser. La esencia, por consiguiente, agota entitativamente lo que es, ya que ella lo abarca en su integridad.

Santo Tomás, asumiendo este planteo ontológico, declara que la esencia no agota lo que es, pues la realidad encubre algo más íntimo aún que la esencia. La esencia dice tan sólo lo que la cosa es, pero no dice si la cosa efectivamente es. Es decir, hay algo, en el ente, que la esencia no llega a expresar. Santo Tomás, trascendiendo entonces decididamente la metafísica aristotélica, alcanza a divisar que el ser que efectivamente y realmente concierne al ente, no se confunde ni coincide con lo que el ente es, o sea, con su esencia. Por tal motivo, Santo Tomás advierte, en el seno de lo que es, aquel elemento imponderable que permite ser a lo que es, sin identificarse con lo que el ente es y sin ser nada de lo que es. Este elemento indecible y fundamental no es nada más que el ser (*esse*) que afecta al ente y en virtud del cual el ente es; para el Aquinate, por ende, el ente es lo que él es, en virtud de su forma, y el ente *es* y puede ser lo que es, en virtud exclusiva de su *esse*.

La esencia no agota entonces el orden entitativo, pues hay en el ente algo más profundo que el hecho de que el ente sea lo que es y este algo más profundo consiste en que el ente sea, en que tenga ser (*esse*), porque si no lo tuviera, el ente no podría ser, y, ni mucho menos, ser lo que él es. Mientras la forma hace que el ente sea lo que es, el *esse* hace que *sea*. Y este elemento, el *esse*, se distingue realmente de lo que el ente es, o sea, de su esencia, y entra en composición con ella para forjar el orden concreto de las cosas existentes, como luego veremos con más detenimiento.

Con ello, Santo Tomás ha logrado discernir, en el ente, el dato último de lo real, aquello que otorga realidad o, mejor dicho, aquello que establece a la realidad como tal. Si hay cosas y no más bien nada,

para retomar las palabras heideggerianas, es justamente porque ellas tienen *esse*: "Toda cosa es por el hecho de que tiene ser" [1].

El *esse* no hace que la cosa sea lo que ella es; esto le compete a la forma (εἶδος). El papel del *esse* es el de hacer que la sustancia sea, tal como el Aquinate lo expresa: "El ser mismo es aquello por lo cual la sustancia es" [2].

Por tal razón, existe para Santo Tomás un doble orden en la constitución entitativa de lo que es. El primero de carácter exclusivamente sustancial o esencial y que se refiere a la función desempeñada por la forma, al hacer que la cosa sea lo que ella es; el segundo de carácter netamente existencial, pues le atañe al *esse,* al hacer simplemente y fundamentalmente que el ente *sea.* Ambos planos han sido soldados por el Aquinate sin la más mínima violencia, pero con la máxima genialidad.

Dado que el *esse* determina existencialmente la cosa haciéndola ser, es decir, dado que constituye la perfección última y decisiva de lo que es, resulta denominado por Santo Tomás con la palabra acto (*actus*). Ya habíamos visto que acto significa perfección, determinación, acabamiento, culminación, etc. Sin embargo, Santo Tomás utiliza el mismo vocablo acto para designar la forma; y, efectivamente, ambos principios, tanto la forma como el *esse,* son actos, esto es, perfección y determinación; pero lo son en órdenes totalmente diversos. Mientras el acto de la forma se da en un ámbito exclusivamente esencial, al hacer que el ente sea lo que es, determinando y perfeccionando con ello la materia, el acto del *esse,* denominado por ello acto de ser (*actus essendi*), se despliega en un plano netamente existencial, haciendo que la cosa sea, perfeccionando y culminando entonces la esencia misma.

Esto significa que si bien la forma es principio de ser (*principium essendi*) en su esfera propia, ella está en potencia con respecto al otro dominio, es decir, con respecto al *esse,* pues este último acaba y perfecciona la esencia compuesta hylemórficamente de materia y forma. Si el *esse* perfecciona la esencia, ésta se comporta como lo imperfecto, y ya habíamos dicho que la filosofía tradicional denomina potencia precisamente a todo principio de imperfección e inacabamiento. Del mismo modo, la materia está en potencia con respecto al acto de la forma, y ambos principios juntos, en la unidad essencial que constituyen, están en potencia con relación al *esse*. Por lo tanto, la sustancia

[1] "Omnis res est per hoc quod habet esse". *Sum. Gent.,* I, c. 22.
[2] "Ipsum esse est quo substantia est". *Sum. Theol.,* I, q. 50, a.2, ad 3.

completa, esto es, la sustancia compuesta de materia y forma, es susceptible del ser mismo, y el papel de la forma consiste precisamente en constituir una sustancia susceptible del *esse* o acto de ser, como Santo Tomás lo expresa: "De lo dicho resulta manifiesto que la sustancia completa es susceptible del ser mismo"[3].

Por ende, la determinación última que padece el ente para poder ser, es la que le infiere el *esse,* el cual resulta el acto final, la perfección suprema de la sustancia, o sea, de la materia actualizada por la forma: "La forma se denomina principio de ser, ya que es el complemento de la sustancia, de la cual es acto el ser mismo"[4].

Esta distinción de ambos órdenes no significa que exista una escisión temporal entre ellos; es decir, no hay que pensar que la forma actualiza en primer término la materia y que luego se agrega el *esse,* como si la materia y la forma pudiesen subsistir en forma aislada e independientemente del *esse.* Muy por el contrario, ambos actos son simultáneos y si hablamos primero del acto de la forma y después del acto del *esse,* no es para marcar una prioridad cronológica del uno sobre el otro que de ningún modo existe. La forma posee tan sólo una prioridad lógica; el análisis metafísico no puede prescindir de un cierto ordenamiento que parecería implicar una cronología, que no es real, sino puramente mental.

Lo que hasta ahora hemos dicho sobre el *esse* tomista, concebido como acto de ser (*actus essendi*), o sea, como aquello que hace ser a todo lo que es, nos permitirá apreciar la noción de acto que Heidegger maneja, cuando afirma que ella falseó la ἐνέργεια de Aristóteles.

Ἐνέργεια significa, para Heidegger, la perseverancia en la presencia de lo que se ha desocultado en virtud del ἔργον, entendido como lo que viene a presentarse. Ambas significaciones se perdieron con las nociones de acto y acción, pues la primera, que es la que fundamentalmente nos interesa, apunta a lo ya actuado, es decir, a lo acabado y concluído, al resultado estático ya obtenido. Con ello, se reemplaza el vigor originario que soporta la presencia de lo que es, por el producto inerte y congelado de lo que es, o sea, se sustituye la capacidad de mantener la presencia por el producto inmóvil que está presente.

Sin embargo, y de acuerdo con lo que hemos visto, el *esse* como acto (*esse ut actus*), lejos de confundirse con lo ya hecho y produci-

[3] "Manifestum est enim ex dictis quod substantia completa est propium susceptivum ipsius esse". *Sum. Gent.,* II, c. 55.

[4] "Dicitur forma principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse". *Sum. Gent.,* II, c. 54.

do, constituye aquello que provoca la aparición de lo que es, sin identificarse de ningún modo con lo que es. El *esse* como acto no es lo actuado, tal como Heidegger concibe el acto, sino justamente la fuerza originaria que desoculta y presenta lo que es[5]. Difícilmente podría asimilarse el *esse* como acto a lo ya conseguido o al resultado de una acción, cuando él es lo que posibilita el ente, ocultándose a la vez íntima y profundamente en él, lo mismo que el ser rastreado por Heidegger: "El ser es lo más íntimo en cada cosa y lo que en ellas más profundamente está" [6].

Por otra parte, la ἐνέργεια aristotélica por excelencia es el εἶδος, o sea, la forma sustancial, que desoculta y mantiene presente al ente, haciéndolo ser lo que él es. En este sentido, la ἐνέργεια desentraña y presenta lo que es, tal como le place decir a Heidegger, pero el desocultamiento y la presentación acontecen únicamente en el orden esencial no afectando por ello al ente en su ser mismo. El *esse*, por el contrario, es una ἐνέργεια infinitamente más radical que la aristotélica, si se nos permite tal lenguaje, pues desentraña al ente desde su raíz misma, haciéndolo ser.

Posiblemente, el *esse* es la ἐνέργεια en la cual Heidegger piensa, dado que el εἶδος aristotélico no desoculta ni presenta el ente radicalmente, como es el caso del *esse*, pues para el Estagirita, ajeno a la idea de creación, las cosas no provienen de ninguna parte porque son eternas. El desocultamiento y la presentación realizada por la ἐνέργεια, esto es, por la forma, no puede, por lo tanto, afectar al ente más que desde un punto de vista esencial, ya que al hacerlo ser lo que él es, lo descubre tan sólo en lo que él es.

La ἐνέργεια tomista, o sea, el *actus essendi*, sobrepuja infinitamente el horizonte aristotélico de manera insospechada por el Estagirita, pues el ser (*esse*) hace emerger lo que es, desde la nada, con lo cual alcanza al ente íntegramente al posibilitar su misma realidad. El *esse* posee una dimensión completamente nueva y original, ya que concierne al origen radical y efectivo de las cosas. El acto de ser de Santo Tomás to-

---

[5] Incluso, hasta desde un punto de vista gramatical no se puede identificar el acto con lo actuado y lo hecho, pues según la etimología, acto significa, entre otras cosas, "impulso", "movimiento": "*Actus*" tiene otros sentidos técnicos más vecinos del primer sentido de *agere*: él significa "marcha", "impulso" y "pasaje". "El sentido original de *ago* "compeler hacia adelante", lo designaba para expresar la actividad en su ejercicio continuo, en tanto que *facere* expresa la actividad tomada sobre el hecho en un cierto instante". A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, C. Klincksieck, 1951, pp. 28-29.

[6] "Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest". *Sum. Theol.*, I, q. 8, ad 1.

ca al ente en sus entrañas, porque lo desencubre efectiva y radicalmente, al rescatarlo y liberarlo del no ser.

La diferencia entre la ἐνέργεια de Aristóteles, que es la forma, y la ἐνέργεια de Santo Tomás, que es el *esse* como *actus essendi,* no podría ser más profunda y decisiva. El acto aristotélico es εἶδος y él se verifica, por ende, en una esfera esencial, en tanto que el acto tomista es el *esse* y él se despliega en la esfera del ser mismo. Santo Tomás, por lo tanto, ha encontrado una nueva ἐνέργεια, es decir, un acto de un carácter completamente distinto al de la forma aristotélica: el acto de Aristóteles hace que la cosa sea lo que ella es, el acto de Santo Tomás hace que la cosa sea. La forma le da al ente su ser tal o cual cosa; el *esse* le da al ente su mismo ser; sin este último, el ente no podría ser, ni mucho menos ser tal o cual cosa [7].

En Santo Tomás, por lo tanto, el concepto de acto se reviste de una significación completamente nueva al aplicarse al *esse,* hasta el punto que la misma noción de acto, referida una vez a la forma y otra vez al *esse,* podría dar lugar a malentendidos; por ello, resulta menester tener en cuenta el carácter esencialmente analógico del vocablo acto predicado de la forma y del *esse.* Los dos actos coinciden en que son principios de perfección y acabamiento; pero ambos actos divergen radicalmente en su índole misma. La forma, repetimos, acaba y perfecciona el ente desde un punto de vista esencial, haciéndolo ser lo que es; el *esse,* en cambio, acaba y perfecciona el ente desde un punto de vista existencial, haciéndolo ser, es decir, confiriéndole su ser mismo. A tal respecto dice el P. Fabro: "El punto crucial de toda la cuestión es un *nuevo concepto de acto* más allá de la forma y la esencia aristotélica, y un *nuevo concepto de potencia* diverso de la potencia de la materia" [8].

Santo Tomás, por ende, ha descubierto un nuevo sentido del acto y un nuevo sentido de la potencia, que rebasan decididamente la perspectiva aristotélica; por ello, no en la ἐνέργεια aristotélica de la forma, pero si posiblemente en la interpretación que Heidegger nos brinda de ella, entendida como "traer a lo desoculto" y "establecer en la presen-

---

[7] Esta noción fundamental de la metafísica de Santo Tomás, ha suscitado una copiosa literatura en los últimos años. Sobre la riqueza especulativa del *esse* tomista pueden consultarse las siguientes obras: L. de Raeymaeker, *Philosophie de l'être,* Louvain, Nauwelaerts, 1947, C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Torino, Società editrice internazionale, 1950, E. Gilson, *L'être et l'essence,* Paris, Vrin, 1948.

[8] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* p. 342.

cia", es posible hallar una prefiguración del *esse* tomista, a pesar de la errada concepción del acto expresada por Heidegger, según la cual el acto designa lo actuado y lo hecho, y no, como en Santo Tomás, aquello que posibilita lo real.

b) *Olvido de la diferencia y distinción real.*

Prosiguiendo con este orden de ideas, resulta significativo, en grado sumo, la importancia creciente que ha ido adquiriendo en Heidegger la cuestión de la diferencia ontológica, hasta el punto de que el tan pregonado y fundamental olvido del ser, no es otra cosa que el olvido de la diferencia entre la presencia del ente y lo presente mismo, o sea, entre el ser y el ente: "La esencia del estar presente, y con él la diferencia entre el estar presente y lo presente, permanece olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente*" [9].

Ya habíamos notado que la diferencia ontológica está implícita en la dualidad semántica del ὄν griego, es decir, de lo que es, en lo cual se da, por un lado, el sujeto (lo que) y,por otro lado, el ser (es). Esta dualidad inherente a los participios ὄν y *ens* no ha sido pensada como tal, a pesar de que ello "constituye la esencia de la metafísica" [10]. La diferencia ontológica resulta, por ende, la esfera más propia de la filosofía primera, el tema que la determina como tal y lo que indica la esencia misma de nuestro pensamiento: "La diferencia entre el ente y el ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensar occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es" [11].

La cuestión central de la metafísica sigue siendo, para Heidegger, el ser, pero el ser pensado como algo diferente de lo que es, o sea, el objeto del pensamiento está constituído por el ser que afecta al ente, pero advertido como algo distinto del ente mismo al cual atañe: "Para nosotros, el objeto (*Sache*) del pensar es lo mismo, o sea, el ser, pero el ser respecto de su diferencia con el ente. Expresado más agudamente: para Hegel, el objeto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el objeto del pensar es, provisoriamente denominado, la diferencia *como* diferencia" [12].

---

[9] *Holzwege*, p. 336.
[10] *Op. cit.*, p. 163.
[11] *Identität und Differenz*, p. 47
[12] *Op. cit.*, p. 43.

El "paso hacia atrás" en búsqueda del ser como fundamento de la filosofía primera, debe retroceder ahora hacia lo que hay que pensar, esto es, "el *olvido* de la diferencia" [13]. Según Heidegger, el olvido del ser y de su diferencia con lo que es, pertenece a la velada esencia del ser y a su destino mismo; pues, por más denodados que sean los esfuerzos por advertir la diferencia entre ambos, caemos siempre en lugares comunes o en la más desalentadora perplejidad.

Una de las últimas obras del filósofo titulada precisamente *Identidad y diferencia,* nos instruye copiosamente sobre los intentos realizados por Heidegger para alcanzar el carácter y la esencia de la diferencia ontológica. La tentativa, sin embargo, no ha sido infructuosa; las últimas reflexiones de Heidegger atestiguan la correspondencia de ser y ente, como así también la índole transitiva del ser. Con respecto a lo primero, encontramos el siguiente texto: "*Ser* significa siempre y por doquier: ser *del ente;* con este giro hay que pensar el genitivo como genitivus obiectivus. *Ente* significa siempre y por doquier: ente *del ser;* con este giro hay que pensar el genitivo como genitivus subiectivus" [14].

Ser, es siempre, el ser de un ente, lo que hace ser al ente; por otra parte, el ente es del ser y pertenece a él, como lo que resulta de su acción. Es en este sentido que Heidegger escribe de inmediato: "Ser del ente significa: ser, el cual es el ente. El "es" habla aquí transitivamente, traspasándose. Ser se esencia aquí en la forma de un pasaje al ente" [15].

El ser, por ende, posee un carácter transitivo, en el sentido de que provoca y realiza lo que es, al traspasarse al ente y ocultarse en él; por causa de tal transición y pasaje del ser al ente, éste último se desentraña y adviene a la presencia. Por ello, Heidegger puede decir, con un lenguaje casi intraducible, que "la diferencia entre el ser y el ente es como la sub-separación de transmisión y llegada, el resultado entrañante-desentrañante de ambos" [16]. Nuevamente nos encontramos con la dicotomía tantas veces mencionada de ocultamiento y desocultamiento que caracteriza la diferencia ontológica. El ser se transfiere a lo que es para desentrañarlo; pero al hacerlo se entraña en el ente cuando éste se presenta.

---

[13] *Op. cit.,* p. 46.
[14] *Op. cit.,* p. 59.
[15] *Op. cit.,* p. 62. También en el mismo sentido cf. *Was ist das - Die Philosophie?.* p. 22.
[16] *Op. cit.,* p. 63.

Si compulsamos estas ideas con lo que decíamos hace un instante respecto al descubrimiento más auténtico de la metafísica tomista, esto es, la noción de ser (*esse*) como acto de ser (*actus essendi*), podremos observar si y de qué manera Santo Tomás ha pensado la diferencia ontológica.

Sobrepujando abiertamente el horizonte aristotélico de la ἐνέργεια de la forma, cuya función consiste en hacer que el ente sea lo que él es, Santo Tomás ha discernido en el ente una ἐνέργεια (*actus*) más profunda y de un carácter completamente distinto, ya que su función estriba en hacer que el ente sea y se presente. Habíamos dicho también, que el ser (*esse*) constituye la perfección última de la realidad, es decir, el acto primero e indispensable para que el ente pueda surgir y aparecer. Lo que es, emerge desde la nada en virtud del ser (*esse*) que lo rescata y establece como algo efectivo y real. Por lo tanto, si el *esse* es el acto constitutivo último de todo ente, no podría, él mismo, ser un ente, puesto que es aquello por lo cual el ente se manifiesta, como Santo Tomás textualmente lo expresa: "El ser no es ente, sino aquello por lo cual el ente es" [17].

El ente es, por lo tanto, gracias a su *esse*, y es lo que él es merced a su forma. La forma determina la materia para hacer que la cosa sea tal o cual ente, o sea, para que la cosa tenga tal o cual esencia; pero el ente no podría ser lo que es, si el *esse* no hubiese posibilitado su presencia misma. De aquí, la prioridad ontológica del *esse* en la constitución metafísica de la realidad, el cual resulta la *conditio sine que non,* primaria y fundamental, de lo que es. Sin el *esse,* ni el más humilde e insignificante de los entes hubiese podido obtener su consistencia ontológica. La realidad exige, antes que nada, el ser, y él le es proporcionado por el *esse* como acto de ser.

El ser(*esse*) resulta entonces la condición necesaria para que lo real sea; pero, lo que está siendo, es siempre tal o cual cosa determinada, es decir, tiene una esencia bien delimitada. El ente, por ello, se encuentra integrado por dos principios que son la esencia (*essentia*) y el ser (*esse*). Santo Tomás ha operado, al respecto, en el seno de lo que es, una distinción real entre ambos elementos y tal distinción constituye el patrimonio esencial de su filosofía. El ser particular, en consecuencia, está constituído por su esencia y su ser; la esencia indica lo que el ente es, a saber, hombre, planta o piedra, en tanto que el *esse*

---

[17] "Esse non est ens, sed est quo ens est". *De Hebdomadibus,* 1.2.

indica el ser que afecta a estas cosas como efectivas y reales. Al mismo tiempo, Santo Tomás afirma una composición real en las cosas entre la esencia y el ser: "Todo lo que es del género de la sustancia está compuesto con composición real... compuesto a la vez de ser y lo que (el ente) es" [18].

Si la distinción ha sido calificada de real, lo mismo que la composición, ello no debe hacernos pensar que ella sea una distinción semejante a la que podemos hacer entre cosa y cosa, considerando que el nombre *real* proviene etimológicamente de *res* (cosa). El *esse*, por el contrario, no es una cosa, como ya hemos dicho, pues si él es el acto constitutivo último de lo real, no podría el mismo ser una cosa. Santo Tomás dice únicamente que el *esse* es "distinto de la esencia", pero no otra cosa [19].

El ente está, por consiguiente, realmente compuesto de esencia y ser, y entre ambos principios constitutivos de lo que es, el Aquinate ha establecido una distinción efectiva. El ser como acto es aquello que entra en composición con la esencia para forjar, juntamente con ésta, la sustancia individual y concreta. Esta distinción es denominada también metafísica, porque ella trasciende evidentemente los sentidos; la distinción resulta, por ello, puramente inteligible, lo cual no significa que sea meramente nocional, ya que, muy por el contrario, ella se verifica real y efectivamente en lo que es.

La esencia es entonces distinta del ser (*esse*) y se compone con él, real y metafísicamente, para constituir el ente particular. Y ambos principios, la esencia y el *esse*, lo mismo que la materia y la forma, y los accidentes y la sustancia, no subsisten en sí independientemente; ni la esencia se da aisladamente sin el *esse*, ni la materia sin la forma, etc., sino tan sólo en la íntima correlación por ellos forjada.

Santo Tomás expresa que el ente no indica meramente, como para Aristóteles, lo que el ente es, sino que el ente designa ahora "lo que tiene ser": *habens esse*. Pero el sujeto (lo que) que ejerce el ser, no es real más que gracias al *esse* que tiene, como dice Gilson. En la tensión trascendental sostenida por la esencia y el ser, el *esse* constituye, expresado con rigor, el acto de la esencia, aquello que la actualiza y establece como algo concreto y existente.

---

[18] "Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione... compositum est saltem ex esse et quod-est". *De veritate*, q. 27, a.1, ad 8.

[19] "Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia". *In Metaphysicorum*, IV, l. 2, Nº 558, Ed. Cathala.

El ente, por ende, es el resultado de una esencia actualizada por el *esse*, o, dicho de otro modo, el resultado del *esse* especificado por la esencia. La esencia, entonces, asume y limita el *esse*, lo contrae e incorpora, permaneciendo, sin embargo, realmente distinta de él; el *esse*, por su parte, al injertarse en la esencia, la sitúa en lo real, permitiendo entonces que el ente aparezca y se manifieste. Al *esse*, por consiguiente, le incumbe la tarea de desocultar y desencubrir lo real, al componerse con la esencia y constituir con ella el orden entero de lo que está siendo.

Santo Tomás ha advertido que la realidad precisa, para establecerse como tal, de ese impulso maravilloso que la conquista de la nada y que nutre a los entes con su savia para que puedan ser. El *esse* penetra de este modo intimísimamente lo real, otorgándole el ser y, con ello, su gravedad ontológica y su perseverancia existencial.

Sin embargo, por ser diferente de la esencia, es decir, porque el *esse* trasciende lo que el ente es, rebasa también el concepto; de este modo, Santo Tomás no identifica, como muy bien dice Gilson, lo real con lo pensable y lo pensable con lo conceptualizable, pues el *esse* es lo más real de la cosa, al fundar la realidad misma de lo que es; y, sin embargo, porque no se asimila a la esencia, excede por ello el orden conceptual.

De hecho, el pensamiento está ordenado a conocer lo que las cosas son, es decir, a aprehender las esencias de los entes; y como la esencia se vierte en un concepto, el pensamiento procede siempre y naturalmente en forma conceptual; pero al tropezar con aquel elemento que actualiza y acaba la esencia y que se distingue de ella real y metafísicamente, el espíritu no puede menos que reconocer su impotencia frente a él. De acuerdo con esto, el *esse*, como raíz última de lo real, resulta incognoscible, pues del ente sólo podemos conocer lo que él es, o sea, su esencia, pero no el ser que le incumbe y por el cual el ente es. Sólo tenemos un acceso directo a lo que las cosas son, pero no al ser (*esse*) que las atañe para que puedan ser. Brevemente dicho, sabemos o procuramos saber lo que los entes en cada caso son, pero no sabemos lo que para ellos significa ser (*esse*). Santo Tomás ha dado un salto genial al descubrir que el ser padecido por el ente, resulta algo distinto de lo que el ente es, pero se ha detenido allí imposibilitado de poder proseguir tal ruta.

El Aquinate ha discernido, justamente en lo que está siendo, el ser del ente como algo distinto de lo que el ente es, o sea, de su esencia, y tal distinción constituye su aporte más precioso a la histo-

ria de la filosofía. No por nada, la distinción y composición real en los entes entre la esencia y el ser, constituye el patrimonio más valioso de la filosofía tomista, tesis que con todo derecho ha sido denominada la verdad fundamental de la filosofía cristiana.

Con esta tesis, resulta innegable reconocer también que Santo Tomás le ha conferido al ser como *actus essendi* una cierta envergadura metafísica, pues lo ha distinguido efectiva y realmente de lo que el ente es. De este modo, el mayor teólogo de la cristiandad ha advertido el misterio en el seno de lo que es, al sostener que si bien el *esse* es lo que funda la presencia de la realidad, resulta en última instancia indecible: el *esse* constituye el corazón mismo de lo real, pero su intimidad es inefable.

Si confrontamos lo expuesto, una vez más, con la ontología aristotélica, podremos ver, con mayor nitidez aún, la originalidad profunda de la postura tomista. Habíamos reparado, al comienzo, que el objeto de la metafísica es el ser ente en cuanto tal, o sea, que la filosofía primera considera lo que es en tanto que está siendo y que pregunta por la razón última que constituye al ente como ente; en términos heideggerianos, la metafísica pregunta por el ser que afecta al ente y por lo que significa para la realidad estar siendo. El ser es la condición de lo real; la realidad ejerce el ser y es justamente el ejercicio de esa formalidad lo que la establece como tal.

Las diversas filosofías se diversifican por la distinta respuesta que dan a la pregunta que interroga por el ser del ente. Para Platón ser es siempre ser tal (*ἰδέα*), en tanto que para Aristóteles, ser es siempre ser tal y ser algo. Para este último, el ser del ente, aquello que establece lo que es como tal, es la forma; y como la función del *εἶδος* estriba en hacer que el ente sea lo que es, el ser que el ente ejerce consiste en ser lo que se es. En ser lo que se es reside, para Aristóteles, el ser que concierne al ente; por ello, el ser del ente se identifica y confunde con lo que hace que el ente sea lo que él es, o sea, con la forma. De aquí que la expresión *forma dat esse* resuma toda la metafísica aristotélica, como dice el P. Fabro.

Para Santo Tomás, por el contrario, el ser (*esse*) que ejerce el ente y que lo constituye como ente, no se confunde con lo que el ente es (esencia), ni tampoco con lo que hace que el ente sea lo que él es (forma), sino que se distingue realmente tanto de la esencia como de la forma. El ser del ente, el acto de ser (*actus essendi*), el ser que compete a lo que es y por el cual el ente existe, no se identifica ni coincide,

para el Aquinate, con lo que el ente es, o sea, con su esencia, sino que se distingue de ella y se compone con ella real y metafísicamente.

Por lo tanto, mientras que en Platón y Aristóteles el ser se identifica con la forma (εἶδος), en Santo Tomás el ser (*esse*) no se confunde de ninguna manera con ella. En Aristóteles, el ser (εἶναι) se disuelve en el εἶδος, ya que el acto por excelencia es la forma (εἶναι = εἶδος) ; en Santo Tomás, el ser (*esse*) es el *actus essendi*, ya que el acto supremo es el *esse* mismo (*esse* = *actus essendi*). En Aristóteles, ser (εἶναι) significa únicamente ser lo que se es (εἶδος); para el Aquinate, ser (*esse*) es algo distinto de ser lo que se es.

El descubrimiento propio de la metafísica tomista está señalado por el ser como acto (*esse ut actus*), en tanto que en el Estagirita lo que determina la realidad de lo que es, es la forma como acto. En este sentido puede decir E. Gilson: "Nada más aristotélico que esta identificación del esse (τὸ εἶναι) con el acto primero o perfección primera, que hace que la sustancia sea, y sea lo que ella es". "Y este acto, que la hace ser porque él la hace ser lo que ella es, no es otra cosa que su forma" [20].

Por lo tanto, el ser en sí mismo no tiene para Aristóteles ninguna significación propia, pues él se diluye en la forma; no hay otro ser más que el εἶδος, pues el ser es siempre y exclusivamente el ser lo que se es. El ser, aisladamente considerado, carece de todo sentido, ya que ser y ser lo que se es, son expresiones absolutamente idénticas y sinónimas; el ser no puede resultar entonces algo distinto de lo que es. Por tal razón, Aristóteles toma como sinónimos τὸ εἶναι y τὸ ὄν, como ha sido notado por algunos autores; al respecto el Estagirita dice indistintamente τὸ εἶναι πολλαχῶς (Met. V, 11, 1019, a 4) y τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (Met., VII, 1028, a 10).

Aristóteles ha atendido, por lo tanto, al ente en acto (*esse in actu*) constituído por la forma, en tanto que Santo Tomás ha descubierto el ser como acto (*esse ut actus*), reconociéndole con ello al ser mismo (*esse*) un valor propio y una significación intrínseca. Para Aristóteles, el ser es siempre el ser esto o lo otro, es ser algo, de modo tal que el Estagirita ha reparado únicamente en el acto de ser lo que se es, o sea, en el acto de la forma; Santo Tomás ha reparado además, en el ser de lo que es, en el acto mismo de ser, o sea, en el acto del *esse*.

Por ello, no se puede hablar en Aristóteles del acto de ser o del ser como acto, porque para él tal expresión no tendría sentido, pues

---

[20] E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 92.

el acto del ente está indicado por la forma y no por el ser. Adoptando el vocabulario heideggeriano, el ser del ente es para Aristóteles la forma, en tanto que para el Aquinate el ser del ente es el ser mismo como acto del ente (*actus essendi*). Por consiguiente, la expresión "el ser del ente", conviene y responde plenamente a la metafísica tomista, puesto que únicamente en ella el ser del ente es el ser mismo (*esse*) que lo afecta, mientras que en Aristóteles la expresión es impropia, rigurosamente hablando, pues el ser del ente no es el ser mismo (εἶναι), sino la forma (εἶδος).

En el Estagirita, por ende, las nociones de τὸ εἶναι, τὸ ὄν y εἶδος no divergen sustancialmente. Como habíamos marcado, el τό era primitivamente un pronombre demostrativo, con lo cual la expresión τὸ εἶναι señala y muestra lo que está siendo, o sea, un τὸ ὄν; y como lo que hace que lo que está siendo (τὸ ὄν) sea y sea lo que es, resulta el εἶδος, éste constituye lo que es (τὸ ὄν) y se identifica, en consecuencia, con el εἶναι.

Para Santo Tomás, las tres nociones *esse, ens* y *forma* se diferencian realmente. El *esse* no indica un *ens,* sino aquello por lo cual el *ens* es, en tanto que la forma se diferencia del *esse* porque ella hace, no que el ente sea, sino tan sólo que sea lo que él es; y diverge, por lo tanto, del *ens* porque no lo constituye íntegramente, sino tan sólo en su faz esencial.

Retomando ahora el hilo conductor de estas páginas, el tema de la diferencia ontológica, podemos afirmar, en primer lugar, que la metafísica no se ha olvidado del ser del ente, ya que ha sido indicado por Platón como ἰδέα, de la cual participa el ente para poder ser lo que es, y por Aristóteles como εἶδος inmanente a la cosa. El mismo Heidegger afirma, que tanto Platón como Aristóteles pensaron el ser del ente, pero que lo que no hicieron fue pensar en su diferencia. En este mismo sentido expresa el P. Dondeyne, que si el ser ha sido olvidado es porque no se tematizó suficientemente la diferencia ontológica: "Si se puede hablar aquí de olvido (Seinsvergessenheit), es en este sentido solamente que en la metafísica tradicional la diferencia ontológica no ha sido suficientemente tematizada, tomada como tema explícito de meditaciones, lo cual, al decir de Heidegger, ha conducido a la confusión del ser con el ente"[21].

No coincidimos, sin embargo, con esta apreciación, dado que creemos que si esos autores no han pensado en la diferencia entre el ser y

[21] A. Dondeyne, "La difference ontologique chez Heidegger", p. 49.

el ente, es porque ella, para hablar con rigor, no existe efectivamente en esas filosofías. Y no existe, porque el ser del ente se confunde con lo que el ente es (Platón), o con lo que hace que el ente sea lo que él es (Aristóteles), de modo tal que en ambos pensadores el ser del ente se identifica con la entidad misma de lo que es, como Heidegger también lo reconoce. De este modo, resulta absolutamente imposible pensar en una diferencia ontológica, pues entre el ente y su misma entidad no se da evidentemente ninguna diferencia sustancial.

Por lo tanto, y en caso que resulte lícito hablar de que Platón y Aristóteles pensaron el ser del ente, el único ser que encontraron fue la entidad de lo que es, establecida para Platón por la *ἰδέα* y para el Estagirita por la *ἐνέργεια*. Sin embargo, ninguna de ellas constituye para Heidegger el verdadero ser del ente por él vislumbrado. Si Heidegger puede hablar del olvido del ser, aunque luego afirme que éste ha sido pensado, es porque él posee una cierta idea del ser no apuntada en última instancia por ninguna filosofía. Lo que ocurre, entonces, es que la metafísica se ha olvidado del *verdadero ser* y, por ello, de la *única y verdadera diferencia ontológica* entre el ser y lo que es, por lo menos, tal como Heidegger la sospecha y barrunta.

Pero, ante la concepción tomista del *esse* como *actus essendi* y frente a la distinción real entre la esencia de lo que es y el ser mismo de lo que es propuesta por Santo Tomás, ¿podría Heidegger afirmar que ello pertenece al registro de la metafísica, o sea, a la historia del ente, y que no atañe, por ende, al ser mismo? ¿Podría incluso sostener el filósofo friburgués, que con ello Santo Tomás no hace más que conceptualizar la entidad del ente sin pensar en el ser mismo, o sea, en la verdad del ser? ¿Se ha olvidado el Aquinante del ser que verdaderamente afecta al ente y, en consecuencia, de la verdadera diferencia ontológica? La auténtica diferencia ontológica perseguida por Heidegger, ¿no es quizás la que se da en los entes entre la *essentia* y *el esse*? ¿Qué piensa Heiddeger de todo esto?

c) *Essentia y existentia.*

Nos interesa en grado sumo conocer la opinión de Heidegger al respecto, pues si responde que Santo Tomás tampoco ha reparado en el ser del ente, nuestra sorpresa sería inaudita, pues evidentemente el *esse* no pertenec al orden óntico, ni es objeto de concepto. Si, por el contrario, contesta que el Aquinate ha advertido la presencia del ser en el seno del ente, a nadie se le escaparía el inmenso significado de

tal afirmación. Dado que tal cuestión reviste una importancia decisiva, haremos a renglón seguido una revisión, lo más prolija posible, de los textos heideggerianos que aluden directa o indirectamente a la metafísica tomista, tal como suscintamente la hemos expuesto.

Nos habíamos referido, anteriormente, al falso concepto que posee Heidegger del acto identificado ahora, consecuentemente, con el de *existentia,* así como la noción de potencia con la *essentia*: "El ser es, entendido como lo que puede y lo potente, lo posible. Nuestras palabras "posible" y "posibilidad" sólo llegan a ser pensadas, por cierto bajo el dominio de la "lógica" y de la "metafísica", en contraste con "realidad", esto es, desde una determinada interpretación metafísica del ser como actus y potentia, distinción que es identificada con aquélla de existentia y essentia. Cuando hablo de la "silenciosa fuerza de lo posible", no miento lo possibile de una possibilitas sólo representada, no miento la potentia, entendida como essentia de un actus de la existentia, sino el ser mismo" [22].

Heidegger describe aquí el ser como la fuerza poderosa de lo que puede ser y que en razón de su vigor intrínseco surge y se realiza. Ello no significa que haya que pensar esta robusta posibilidad de ser, a partir de la potencia de la esencia que, como mera posibilidad imaginada, precisa del acto de la existencia para ser real. El filósofo estima la *essentia* como una posibilidad puramente mental y considera a la *existentia* como la realización de la esencia o como la esencia realizada en acto.

Pero, ¿es legítima esta identificación de los conceptos de *essentia* y *existentia* con los de *potentia* y *actus,* tal como nosotros los hemos explicado al referir estos últimos a la *essentia* y el *esse?* Efectivamente no, ya que Heidegger toma la esencia como lo puramente posible y la existencia como lo efectivamente actual. Para cerciorarnos de esto bástenos citar al respecto otro texto similar: "Existentia (existence) mienta, por el contrario, actualitas, realidad, a diferencia de la mera posibilidad como idea". "Existentia resulta el nombre para la realización de lo que, apareciendo en su idea, es" [23].

Después de esto ya no cabe la más mínima duda de que Heidegger equipara la *existentia* con *actualitas* y realidad, es decir, que para él, la *existentia* es sinónima de lo que actualmente y efectivamente es, en tanto que la *essentia* designa una idea posible capaz de devenir real.

---

[22] *Brief über den Humanismus,* pp. 57-58.
[23] *Op. cit.,* p. 70.

Existentia, por ende, significa la realización efectiva de lo que aparece en la idea.

Para confirmar decididamente tal situación, transcribimos ahora un texto más explícito y de gran interés, puesto que se vincula directamente con nuestra precedente exposición de la ontología tradicional. El texto dice así: "Nosotros determinamos e interrogamos el ente que se nos manifiesta en cada uno de los modos de nuestro comportamiento hacia él, en primer lugar con respecto a su ser-tal (τί ἐστιν). La filosofía denomina essentia (esencia) a este ser-tal. Ella hace posible un ente en lo que él es. Por eso existe también, para la cosidad de una cosa (realitas), la designación de possibilitas (posibilidad intrínseca). Con respecto a la cuestión de saber lo que es un ente, nos enseña el aspecto (εἶδος) del mismo. Por ello, el ser-tal del ente se llama ἰδέα.

"En cada ente se suscita en seguida la cuestión de saber, a menos que haya sido ya resuelta: si el ente de esta talidad determinada, es o no es. Según ello, determinamos también el ente con respecto a su ser-de-hecho (ὅτι ἐστίν), lo cual la filosofía acostumbra a captar terminológicamente como existentia (realidad). De este modo en cada ente "hay" ser-tal y ser-de-hecho, essentia y existentia, posibilidad y realidad. ¿Significa "ser", en cada caso, lo mismo? Y si no, ¿en qué reside el hecho de que el ser esté escindido en ser-tal y ser-de-hecho? ¿Se da esta diferencia de essentia y existentia, comprensible de suyo e indiscutible, así como hay perros y gatos, o existe aquí un problema que finalmente tiene que ser planteado y que manifiestamente sólo *puede* ser planteado *si se pregunta por lo que es el ser como tal?*" [24].

Heidegger distingue entonces, de acuerdo con esto, dos aspectos en la determinación del ente. Por un lado, su faz esencial, aquello que el ente es y que constituye a la cosa en su talidad. La filosofía denomina a la talidad, es decir, a la entidad o quididad del ente con el término esencia, la cual posibilita al ente en lo que él es. Y como la forma (εἶδος) hace ser al ente lo que él es, ella nos instruye sobre su esencia.

Por otra parte, Heidegger discierne la faz existencial de lo que es, o sea, su existencia material o realidad concreta. Todo ente implica, por lo tanto, ambas dimensiones, a saber, ser-tal (τί ἐστιν) y ser-algo (ὅτι ἐστίν), o, dicho de otro modo, esencia (posibilidad) y existencia (realidad). Pero, ¿de dónde proviene esta escisión del ser en una es-

[24] *Kant und das Problem der Metaphysik,* pp. 201-202.

fera esencial y otra existencial? ¿No es ya tiempo de interrogar por su origen, lo cual no podrá acontecer más que preguntando por el sentido del ser?

Posiblemente, se haya ya advertido la profunda diferencia que existe entre estas ideas expuestas por Heidegger y la concepción metafísica de Santo Tomás. Heidegger identifica sucesivamente, por una parte, *essentia, potentia, posibilidad* y *talidad,* y, por otra parte, realiza una sinonimia entre *existentia, actus, realidad* y *facticidad.* Pero estas distinciones en nada tocan la distinción tomista efectuada en el ente entre la *essentia* y el *esse,* pues mientras las distinciones citadas por Heidegger conciernen a una distinción entre esferas o estadios del ser (*ens*), la distinción tomista, muy por el contrario, ha sido operada en el seno mismo de lo que es entre sus dos principios constitutivos. Por ello, la distinción mencionada por Heidegger entre *essentia* y *existentia* no coincide en absoluto, ni traduce siquiera aproximadamente la distinción tomista entre *essentia* y *esse.* Esta última ha sido efectuada en el ente mismo, el cual se encuentra compuesto y constituído por ambos elementos *essentia* y *esse;* contrariamente, la distinción entre *essentia* y *existentia* es la que media entre la esencia o idea de una cosa y la cosa misma individual, distinción realizada por Aristóteles al distinguir entre la idea de hombre y un hombre concreto.

Esta última distinción equivale también a la distinción aristotélica entre la sustancia primera y la sustancia segunda, esto es, entre la cosa concreta y la esencia de ella, tal como Heidegger lo asegura: "El ἔστιν de Parménides no mienta, sin embargo, el "es" como cópula del juicio. El menciona el ἐόν, el estar presente de lo presente. El ἔστιν responde a la pura exigencia del ser, antes de la distinción en una οὐσία primera y segunda, en *existentia* y *essentia*" [25].

La distinción entre *existentia* y *essentia* se asimila entonces a la diferencia que existe entre la sustancia individual (πρώτε οὐσία) y lo que la sustancia es o esencia (δέυτερα οὐσία), efectuada por Aristóteles.

Pero, ¿a qué se debe —ha preguntado Heidegger— esa separación, aceptada sin discusión, entre el orden esencial o ideal y el orden existencial o real? Al parecer, ello responde, de acuerdo con el criterio heideggeriano, al destino esencial del ser, resumido y planificado en la siguiente historia: "En aquel entonces aconteció el ser como εἶδος. La ἰδέα se emsambla con la μορφή. El σύνολον, la unidad concordante de μορφή e ὕλη, a saber, el ἔργον, es en la forma de la ἐνέργεια. Esta forma

[25] *Holzwege,* p. 324.

de presencia se convierte en la actulitas del ens actu. La actualitas deviene realidad. La realidad deviene objetividad. La objetividad se torna vivencia" [26].

Si bien es verdad que este esquema traduce el destino mismo del ser, éste no ha sido un producto del azar, ni tampoco el resultado de un determinismo inapelable, pues el ser mismo venía revelándose y entregándose al pensamiento griego, sobre todo en la idea de *οὐσία* y *ἐνέργεια* hasta que éstas fueron traducidas por *substantia* y *actus* o *actualitas,* con lo cual se cumplió un cambio lamentable en el destino del ser: "El cambio decisivo en el destino del ser como *ἐνέρεγια* reside en el paso a la actualitas" [27].

Ya hemos notado, al respecto, que la palabra *actus* referida al *esse* no tergiversa la *ἐνέργεια,* porque no designa lo ya actuado y hecho, tal como Heidegger sostiene. El *esse* como *actus* no denomina lo ya realizado, ni indica la actualidad concreta y palpable (*actualitas*) de lo que es, pues el *esse* como acto es aquello en virtud de lo cual la esencia se realiza y en virtud del cual hay actualidad y existencia de cosas. El acto de ser no designa, reiteramos, la cosa misma, o sea, lo ya actuado, ni tampoco se identifica con la actualidad o realidad misma de lo que es, sino que indica aquello en virtud de lo cual hay realidad. Por lo tanto, la afirmación de que la *ἐνέργεια* devino en la Edad Media la actualidad del ente en acto resulta gratuita e injustificada, pues el descubrimiento más auténtico de la filosofía tomista reside justamente en su noción del *esse ut actus,* con lo cual supera el horizonte de la especulación peripatética y el de otros pensadores medievales que se han detenido en el *esse in actu* establecido por la forma.

Estrechamente solidario de este malentendido resulta también el hecho de que Heidegger atribuye a Santo Tomás una concepción del ente exclusivamente hylemórfica: "La filosofía tomista —dice Heidegger textualmente— ha pensado el ens creatum, al interpretar la Biblia, desde la unidad de materia y forma", actitud que perdura luego en la época moderna "cuya metafísica estriba sobre la estructura de materia y forma acuñada en la Edad Media, lo cual, incluso, sólo en las palabras recuerda la esencia sepultada del *εἶδος* y de la *ὕλη*" [28].

Sorprende bastante esta aseveración de Heidegger, por cuanto nadie más que Santo Tomás se opuso al hylemorfismo universal procla-

---

[26] *Op. cit.,* p. 68.
[27] *Op. cit.,* p. 342.
[28] *Op. cit.,* p. 19.

mado por la escuela agustinista y defendido asimismo por Avicebrón. El hylemorfismo pretendía que hasta las sustancias puras, es decir, los ángeles, también estaban compuestos de una cierta materia. Tal postura fue enérgicamente combatida por el Doctor Común, al sostener que en los ángeles se da exclusivamente una composición real de forma y *esse*, y al proclamar, en las cosas creadas, tal como explicamos, una composición más fundamental que la de materia y forma, y a la cual ésta se remite y con respecto a la cual está en potencia, a saber, la composición de *essentia* y *esse*. El tomismo mantiene la estructura hylemórfica de la realidad, pero ella es secundaria y subsidiaria de la composición trascendental de esencia (*essentia*) y ser (*esse*), que Heidegger parece ignorar completamente.

Habíamos notado que la distinción entre *essentia* y *existentia*, mencionada por Heidegger, nada tiene que ver con la tomista entre *essentia* y *esse*. Sin embargo, Heidegger parece identificarlas al hablar de las controversias suscitadas, en la Edad Media, con respecto a la relación entre *essentia* y *existentia*. En el texto que a continuación citaremos, se pone nuevamente de relieve la diferencia que hemos marcado entre ambas parejas conceptuales, como asimismo la importancia capital que Heidegger le asigna en la historia de la filosofía a la distinción entre *essentia* y *existentia*, pues ella constituye un índice efectivo del olvido del ser, motivo por el cual se torna urgente y necesaria la investigación del origen de esa distinción, que ha ejercido un dominio tan abrumador en la historia del pensamiento occidental: "Sartre expresa así, por el contrario, la frase fundamental del existencialismo: la existencia antecede a la esencia. Con ello, él toma existentia y essentia en el sentido de la metafísica, que dice desde Platón: la essentia precede a la existentia. Sartre invierte esta frase. Pero la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Con esa frase él permanece, junto con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser. Pues quiera también la filosofía determinar la relación entre essentia y existentia en el sentido de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz, o de otra manera, queda ante todo ciertamente por preguntar, a partir de qué destino del ser se sitúa frente al pensar esta diferenciación en el ser entendido como esse essentiae y esse existentiae. Queda por meditar, por qué la cuestión sobre este destino del ser nunca fue planteada y por qué no pudo ser nunca pensada. ¿O sucede que con la diferenciación de essentia y existentia no existe ningún signo del olvido del ser? Podemos suponer que ese destino no estriba

en una mera omisión del pensamiento humano, ni mucho menos en una menor capacidad del matutino pensar occidental. La diferenciación de essentia (esencialidad) y existentia (realidad), velada en su origen esencial, domina completamente el destino de la historia occidental y de la historia europea entera" [29].

Con respecto al problema que nos ocupa, o sea, a saber en qué medida Heidegger podría acusar a Santo Tomás de haber postergado el ser en beneficio del ente, estamos tratando de averiguar si el pensador friburgués, teniendo conocimiento de la distinción real entre *essentia* y *esse,* estaría en situación de reprocharle también al Aquinate el olvido del ser y de la diferencia ontológica.

Amén de la falsa acusación de hylemorfismo y del erróneo concepto de acto que Heidegger posee en referencia al tomismo, hemos notado que la idea más próxima a la distinción real, por lo menos terminológicamente, está constituída por la relación *essentia-existentia* que Heidegger atribuye, como el texto reciente lo confirma, a la especulación medieval. Hemos explicado que la citada diferenciación no traduce la distinción tomista, pues, como nuevamente se advierte, la distinción mencionada por Heidegger es la que se da entre esencialidad (*Wesenheit*) y realidad (*Wirklichkeit*), es decir, entre posibilidad y efectividad o entre idealidad y facticidad, mientras que la distinción tomista se cumple y se verifica en la misma realidad [30].

En este texto, sin embargo, interviene un nuevo factor que nos brindará la pista decisiva sobre esta cuestión. Heidegger identifica ahora la cupla essentia-existentia con la pareja conceptual esse essentiae-esse existentiae. Este último binomio, lejos de referirse a la auténtica distinción tomista, vierte nada menos que la terminología propia del adversario más enconado de la composición real en la Edad Media que fue Enrique de Gante, terminología asumida también por Duns Scoto que fue asimismo un enemigo declarado de la citada tesis metafísica.

Con enorme satisfacción hemos encontrado confirmadas nuestras sospechas de que el binomio *essentia-existentia* en nada concernía a la verdadera distinción, en el ensayo del P. Fabro titulado "Ontologia e

---

[29] *Brief über den Humanismus,* pp. 72-73.

[30] Sobre esta cuestión pueden consultarse los pasajes paralelos respecto de la distinción entre *essentia* y *existentia* que se encuentra en: *Einführung in die Metaphysik,* p. 140, *Vorträge und Aufsätze,* p. 74 y *Was heisst Denken?,* p. 162.

metafisica nell'ultimo Heidegger", que alude explícitamente a este tema al poner de manifiesto el equívoco que al respecto padece la reflexión heideggeriana.

El P. C. Fabro ha sido, a nuestro conocimiento, el primero en llamar la atención sobre el desconocimiento por parte de Heidegger de la problemática tomista en torno al *esse* y a su distinción real con la esencia. Tal situación, ignorada también por los críticos, involucra para nosotros una importancia decisiva para la dilucidación del problema del ser en la filosofía heideggeriana, pues afecta al nudo mismo de la cuestión metafísica: "La terminología de esse essentiae y esse existentiae, recordada por Heidegger, no es de Santo Tomás, sino de su adversario y de la fuente de Scoto que es Enrique de Gante: en la concepción escotista, y en general en el extrisencismo aviceniano asumido por la mayor parte de la Escolástica, el momento decisivo de la realidad de lo real es el "pasaje" de la posibilidad a la realidad y esto se resuelve en el pasaje de la esencia posible (esse essentiae) a la esencia realizada (esse existentiae)" [31].

No vacilamos entonces en afirmar que Heidegger desconoce la distinción fundamental del tomismo y que tan sólo tiene presente la postura de los adversarios de Santo Tomás concretada en la fórmula *essentia-existentia.* Por ende, descartamos la posibilidad de que Heidegger conozca la mencionada tesis y de que la soslaye intencionadamente; a lo sumo se podría conjeturar que la identifica sin más con la postura contraria. Es cierto, hablando estrictamente, que la ausencia de una determinada tesis metafísica en una obra filosófica, no implica su desconocimiento, pero en el caso presente todo lo hace sospechar, por los motivos que luego puntualizaremos.

Tal situación no afecta tan sólo a Heidegger, sino también a muchos autores del pensamiento contemporáneo que directa o indirectamente adjudican a Santo Tomás una distinción que jamás fue elaborada por él, y que, muy por el contrario, proviene de una ofensiva contra la composición real y metafísica en los entes entre la *essentia* y el *esse.*

En Alemania mismo, un pensador como N. Hartmann se expresa así: "Los antiguos no aprehendieron claramente, en modo alguno, la distinción entre *ὄν* y *εἶναι*, aun cuando el lenguaje se la ponía en la mano; mucho menos la desarrollaron, pues, en sus investigaciones. Esto

---

[31] C. Fabro, *Dall'essere all'esistente,* Brescia, Tipografia Editrice Morcelliana, 1957, p. 419

es válido ya de Parménides, pero no es menos válido de Platón y Aristóteles. La Edad Media, que siguió sus huellas, no lo hizo mejor. Dio su preferencia a la cuestión del *ens* sobre la del *esse*, pero sin distiguir ambas correctamente" [32]. Y posteriormente agrega: "Pero el que un "ente así" tenga "ser ahí", es algo que no altera nada en su "ser así". Pues lo general es indiferente al número y a la aparición de los casos; indiferente, pues, también a si ocurren pura y simplemente algunos o no. Mas el ocurrir mismo es la existencia.

"Ahora bien, es claro que lo que "ocurre" y en el ocurrir tiene un "ser ahí", real, "es" en un sentido distinto y más propio que aquello que no ocurre" [33].

Como se observa, lo real no es, según la opinión de Hartmann referida a la cuestión clásica, más que el ocurrir de la esencia, es decir, la esencia realizada. El *esse* no juega aquí ningún papel en el establecimiento de la realidad, puesto que la filosofía medieval no distinguió las nociones de *ens* y de *esse*. Como se ve, Hartmann es víctima del mismo desconocimiento que afecta al pensamiento de Heidegger.

También L. Landgrebe refiriéndose a la postura tradicional testimonia semejante equívoco: "El ser resulta interpretado como lo esencial (essentia-literalmente: la entidad). Ella es lo que cada cosa hace a lo que ella es, lo que la hace ser en su talidad. Su esencia se distingue del *hecho de su ser-ahí*, del hecho de que un ente de tal esencia esté efectuado aquí y ahora" [34].

Resulta curioso observar, asimismo, como este autor, refiriéndose a la obra de E. Gilson, *El ser y la esencia*, le adjudica finalmente una visión esencialista al decir que también en el tomismo "la esencia precede al ser-ahí", cuando Gilson no hace más que mostrar justamente que Santo Tomás no efectúa una disociación entre el estado esencial del ser (*ens*) y el estado existencial, pues la *essentia* y el *esse* son co-principios constitutivos de lo que es y ninguno precede al otro, ya que sólo son en la intimísima unión que forjan, es decir, en el ente. De ambos principios, el *esse* es el valor supremo y posee la prioridad ontológica, pues de él depende todo lo que es. Aquí, el equívoco se traduce ya en una falta de comprensión sorprendente.

---

[32] N. HARTMANN, *Ontología*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 1954, p. 47.

[33] *Op. cit.*, p. 65.

[34] L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Ullstein, 1957, p. 144-145.

Del mismo modo, W. Bröcker conoce únicamente la pareja *essentia-existentia* de la metafísica adversa al tomismo, pues identifica la *essentia* con la idea y la *existentia* con la facticidad: "Heidegger nos dice lo que el ser no es: no es la esencia, la idea, la essentia, pero tampoco es la facticidad, la existentia, porque el ser hace surgir a ambos, por vez primera, en su contraposición relacional" [35]. Tal concepción es completamente extraña al espíritu de Santo Tomás; el *esse* actualiza la esencia y al hacerlo forja el ser (*ens*), de modo tal que él no se confunde meramente con la facticidad en oposición a la *essentia*, pues la facticidad es tal merced al *esse* contraído por la *essentia*.

El mismo desconocimiento de la verdadera posición del Aquinate se trasluce en la aceptación total de J. Wahl de las disquisiciones heideggerianas en torno al conflicto suscitado por la distinción entre *essentia* y *existentia*. Su silencio con respecto a Santo Tomás parece confirmar nuestra suposición [36].

También E. Levinas ignora completamente la problemática del *esse* al atribuir a la filosofía tradicional únicamente la diferenciación escotista: "El ser del ente —es el hecho de que todos estos objetos y todas estas personas *son*. El no se identifica con ninguno de estos entes, ni incluso con la idea de ente en general. En cierto sentido, él no *es;* si él fuera, sería a su vez un ente, en tanto que él es, de alguna manera, el suceso mismo de ser de todos los "entes".

¿Quién no reconoce aquí, a pesar de que el texto se refiere a Heidegger, la caracterización del *esse* tomista que anteriormente exponíamos? Sin embargo, el autor afirma a renglón seguido, que "en la filosofía tradicional se cumplía siempre insensiblemente un resbalón desde el ser del ente hacia el "ente". De este modo, "al determinar los atributos del ente, se dice *lo que* él es, se llega a su *esencia*. Pero al lado de la esencia del ente, uno puede comprobar, por una percepción o una demostración, que él existe. Y, en efecto, es a esta comprobación de la existencia que se reducía, para la filosofía clásica, el problema de la existencia que se planteaba además de aquél de la esencia. Pero determinar qué significa esta existencia comprobada, he aquí lo que siem-

---

[35] W. Bröcker, "Sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger", *Actas del Congreso de Filosofía de Mendoza*, Tomo II, p. 1004.

[36] J. Wahl, "Sur l'interprétation de l'historie de la métaphysique d'après Heidegger", p. 47.

pre ha sido considerado como imposible, pues, siendo de una generalidad superior, la existencia no podría ser definida"[37].

A muchas y jugosas consideraciones daría pie este texto; pero para no alargar excesivamente este capítulo, digamos tan sólo que tanto en Heidegger como en los autores recién citados, se observa un enmudecimiento total con respecto a la metafísica tomista del *esse* como acto perfectivo de la esencia. Se nos preguntará por qué seguimos vinculando ambas parejas, a saber, *essentia-esse*, por una parte, y *essentia-existentia,* por la otra. La razón la hemos ya insinuado, pero es hora de que la explicitemos definitivamente.

En primer lugar, y esto ya ha sido suficientemente demostrado, ambas parejas no se cubren simétricamente, a pesar de su semejanza terminológica. La cupla tomista indica que todo ente se compone de dos principios *essentia* y *esse,* realmente y metafísicamente distintos. El otro binomio distingue entre lo posible y lo real, pero no entre dos principios constitutivos de la realidad.

El hecho de que tanto Heidegger como estos últimos autores aludan a esta última distinción, no implica, como ya lo hemos adelantado, que ellos desconozcan la tomista, pues ambas parejas son radicalmente distintas. Sin embargo, y aquí viene el significado profundo de esta cuestión, como algunos autores, incluso tomistas, para mencionar la tensión entre la *essentia* y el *esse* emplean los términos de esencia y existencia, es muy de temer que tanto Heidegger como los filósofos y críticos que hemos examinado, también realicen la mentada sinonimia, es decir, que identifiquen la distinción tomista entre *essentia* y *esse* con la diferencia entre *essentia* y *existentia* por ellos citada, en cuyo caso, además de cometer una lamentable confusión, manifestarían evidentemente un desconocimiento de la tesis tomista.

Tal situación, sumamente probable, se declara y testimonia heredera, por otra parte, del verdadero cambio en el destino del ser que consistió, no como dice Heidegger en el paso de la ἐνέργεια al *actus* o *actualitas,* sino en el reemplazo de la pareja *essentia-esse* por el binomio *essentia-existentia.*

Hemos hecho ya una breve alusión a esta cuestión al referirnos a Enrique de Gante y Duns Scoto, enemigos declarados de la tesis central del tomismo. Pero no resultará ocioso, sino, muy por el contrario, de sumo interés para nuestra investigación del problema del ser en Heidegger, que nos remitamos ahora a la situación histórica y especu-

---

[37] E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 56.

lativa posterior a la muerte de Santo Tomás, en conexión con la distinción operada por éste en el orden real entre la esencia y el ser.

Para ello, le daremos la palabra al P. C. Fabro, que con suma maestría ha logrado desbrozar detalladamente el viraje fundamental del destino del ser. Es así que el P. Fabro, en su magnífico trabajo titulado "El oscurecimiento del "esse" en la escuela tomista", demuestra exhaustivamente el falseamiento de la tesis de la distinción real sobrevenida con la desaparición del Aquinate. Este trabajo ha sido escrito teniendo especialmente en cuenta, tal como lo dice el autor, la acusación de olvido del ser ejecutada por Heidegger y de la cual Santo Tomás queda exento y a la cual se sustrae por su noción capital del *esse* como *actus essendi.* Vamos a transcribir, por ende, casi textualmente, algunos parágrafos del trabajo en cuestión.

Las vicisitudes semánticas y filosóficas de la distinción real comenzaron cuando los tomistas dejaron "caer en la sombra del olvido la terminología de Santo Tomás para adoptar la de su adversario Enrique de Gante", el cual "suministra los términos precisos de la controversia e impone la terminología". El así llamado "doblegamiento formalista" del acto de ser (*esse*) en la ecuela tomista puede esquematizarse en las siguientes etapas: 1) *Essentia-esse* es la terminología auténtica del Aquinate, el cual jamás emplea el término *existentia* en lugar de *esse,* ni *jamás,* usa la terminología de *distinctio* (o *compositio*) *inter essentiam et existentiam.* 2) *Esse essentiae-esse* (*actualis*) *existentiae,* en la cual *esse* significa realidad, con lo cual aparece ya el equívoco que hace tomar el *esse essentiae* por la esencia misma, de modo que la esencia no es considerada como el *quid creatum ut potentia* actualizado por el *quid creatum ut actus* que es el *esse-actus essendi* participado. 3) *Essentia-existentia*: "es la simplificación semántica y lógica de la fórmula precedente con la que coexiste; a partir del siglo XVII ella deviene la fórmula del racionalismo iluminista que, a su modo, se apropió del formalismo de la segunda escolástica y lo transmitió a la neo-escolástica. En esta fórmula, en virtud de una evolución lógica, el *esse,* que la fórmula precedente había volatilizado en la significación vaga de *entitas* o realidad en general, ha sido eliminado. La consecuencia lógica de esta eliminación del *esse* como *actus essendi* intensivo debía ser la negación de la distinción real de esencia y *esse* o, al menos, su reducción a una distinción modal (posibilidad, realidad)" [38].

---

[38] C. FABRO, "L'obscurcissement de l'"esse" dans l'école thomiste", *Revue Thomiste,* Juillet-Septembre, 1958, pp. 444-446.

Encontramos con esto la respuesta a los interrogantes planteados por Heidegger (Cf. texto p. 121) con respecto al acuciante problema del origen de la distinción entre *essentia* y *existentia,* por el cual nunca se preguntó y en la cual jamás se pensó, lo cual no puede residir, según Heidegger, en una omisión del pensamiento humano o en una incapacidad inicial de la reflexión filosófica. Dado que la distinción testimonia el olvido del ser y ha terminado por dominar nada menos que toda la historia del pensamiento occidental, era menester que nos empeñásemos en mostrar cómo surgió.

Ella ha sido, por ende, investigada y pensada, y su nacimiento no proviene de una omisión del pensamiento, ni deriva de una incapacidad de la reflexión, sino que procede de la tergiversación de la cupla originaria *essentia-esse,* y de la consecuente formalización del *esse* tomista. Para Heidegger, el binomio *essentia-existentia* constituye la desviación más profunda del pensamiento auténticamente griego acontecida en la Edad Media. Efectivamente es una desviación, pero ella no lo es del pensamiento griego, sino del pensamiento tomista que asumiendo la reflexión griega hizo culminar sus intuiciones con el magnífico descubrimiento del *esse* como acto de ser. La desviación comenzó a producirse, como hemos visto, por causa de las controversias en torno a la distinción real entre esencia y ser. Resulta, por ende, absolutamente absurdo involucrar a Santo Tomás bajo esa desvirtuación de la metafísica formalista, cuando ésta ha nacido precisamente de la negación y desvirtuación del *esse* tomista.

Por lo tanto, la fórmula *essentia-existentia,* que "se encuentra ya al fin del siglo XIII", fue provocada por la ofensiva desatada contra el Aquinate; lamentablemente, los mismos tomistas no supieron defender la tesis de su maestro, e incluso no llegaron tampoco a comprenderla verdaderamente. De este modo, al haber adoptado la terminología contraria y los términos mismos del problema, en su afán de defender la tesis de la distinción real y de entender el pensamiento auténtico de Santo Tomás al respecto, no han encontrado a éste, como era su deseo, sino que han reencontrado a Aristóteles, ya que la fórmula *essentia-existentia* coincide con la distinción óntico-lógica realizada por el Estagirita, tal como Heidegger advierte, entre el τί ἐστιν (*quid sit*) y el ὅτι ἐστίν (*an sit*). Esta diferenciación, efectivamente, es la que existe entre dos *estados* del ser, posibilidad y realidad, pero no entre dos *principios* del ser. Al distiguir entre *esse essentiae* y *esse existentiae,* se comenzó entonces a hablar de un ser esencial y de un ser exis-

tencial de la cosa, como si el ser fuese primeramente posible y luego real.

Procediendo así, el pensamiento diferenció entre la idea de un ente y el ente mismo, o entre abstracto y concreto, no operando con ello una distinción en lo que está siendo, sino entre dos estadios o modalidades de ser, es decir, entre la esencia posible y la esencia real. Mientras que la tesis tomista distingue dos elementos constitutivos y recíprocos, cuya tensión misma constituye lo que es, la actitud formalista no distingue entre *essentia* y *esse,* sino entre dos modos del ente, entre el ente posible y el ente real; con esto, el ser se escinde en dos esferas, la de lo posible y la de lo actual. Lo que decide entonces la realidad del ser (*ens*), no es ya el *esse* como el acto primero y fundamental de lo que es, sino la realidad de la esencia. Es efectivamente a este tipo de ontología —como dice el P. Fabro— que merecidamente le cabe el reproche heideggeriano de olvido del ser, pues el *esse* no cumple allí evidentemente ningún papel, pero no a la metafísica tomista, cuya noción de *esse* la exime ciertamente de tal acusación.

Habíamos notado, hace un instante, que ninguno de los comentadores clásicos de Santo Tomás, o sea, ni Capreolo, ni Silvestre de Ferrara, ni Cayetano, ni Juan de Santo Tomás, lograron discernir la profunda originalidad del *esse* tomista. El trabajo citado del P. Fabro habla precisamente del oscurecimiento del *esse* en el seno de la misma escuela tomista; y esta afirmación no es aislada, sino que se encuentra confirmada, en la actualidad, por diversos estudios. En este sentido, afirma E. Gilson: "Para que Cayetano haya aceptado argumentar en términos de ser de existencia actual, e incluso sostenido que Santo Tomás había hablado de ello en C.G. II, 52, es necesario que él también haya dejado escapar o eliminado la noción misma de *esse.* Tal es nuestra hipótesis". Efectivamente, dice el mismo autor, "*una vez compuestos el esse y la esencia tomistas, no hay ningún ser de existencia actual que explicar*" [39].

En concordancia con esto, el P. J. Hegyl en un sustancioso trabajo sobre tres comentandores de Santo Tomás, concluye que Capreolo, Silvestre de Ferrara y Cayetano evidencian "un alejamiento cada vez mayor de la visión fundamental de Santo Tomás" [40].

---

[39] E. GILSON, "Cajetan et l'existence", *Tijdschrift voor Philosophie*, 15 (1953)A, p. 272.

[40] J. HEGYL, *Die Bedeutung des Seins*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1959, p. 151.

A pesar de que Heidegger no sea enteramente responsable de su desconocimiento, tampoco puede ser disculpado sin más de él, pues su reproche de olvido del ser dirigido a toda la tradición filosófica, no lo dispensa, sino que, por el contrario, exige de él un conocimiento exhaustivo de los temas y tesis de la historia de la filosofía. El caso que hemos analizado parece confirmar el hecho de que se le ha escapado un dato filosófico de la mayor trascendencia para su especulación. Por tal razón, si nos hemos detenido en el examen de la tesis vertebral del tomismo y de su posterior desvirtuación, es porque estamos completamente convencidos de que ello incide directamente en el corazón mismo del problema del ser en la filosofía de Heidegger.

3. *El ser como fundamento*

Nos parece que a nadie se le puede haber escapado el alcance filosófico de la noción tomista de *esse*, en vinculación con la metafísica heideggeriana en torno al ser (*Sein*). La distinción real y metafísica, efectuada en los entes, entre la esencia y el ser, no hace más que establecer la primacía absoluta del ser (*esse*) con respecto a la esencia y, por ende, con respecto al ente. Por ello, tanto en Santo Tomás como en Heidegger, el ser mismo se presenta como el dato metafísico supremo de lo real, porque hace ser a todo lo que es.

Esta sola característica establece ya una semejanza sumamente significativa entre el *Sein* heideggeriano y el *esse* tomista, cuyo encuentro no se ha realizado hasta ahora porque Heidegger, tal como apunta el P. Fabro, desconoce la distinción real entre la *essentia* y el *esse*, y se guía únicamente por la cupla *essentia-existentia*: "Un encuentro entre el *Sein* heideggeriano y el *esse* tomista auténtico no es, por otra parte, imposible, incluso si hasta ahora no ha sido bosquejado por causa de la desviación de la cupla *essentia-existentia* que ha puesto a Heidegger fuera del camino" [1].

A pesar de que Heidegger, lamentablemente, no haya establecido el diálogo con el *esse* de Santo Tomás, la proximidad entre ambos núcleos ontológicos resulta por momentos tan sorprendente, que no hemos vacilado en ofrecer una explicación suscinta del *esse* tomista, luego de haber brindado la fisonomía del *Sein* heideggeriano, para poner de relieve su vecindad especulativa.

---

[1] C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, p. 422.

Por tal motivo, nos permitiremos ahora realizar un parangón directo entre el *Sein* y el *esse*, para que surja no sólo la similitud anotada, sino también la diferencia entre ambos, y para que, de este modo, se revele con mayor precisión aún, el sentido del problema del ser en la filosofía de Heidegger.

Como ya lo hemos adelantado, amén de la coincidencia, puramente gramatical, de que ambos pensadores utilicen el infinitivo verbal *ser*, como centro neurálgico de su sistema, la cercanía íntima entre el *Sein* y el *esse* consiste en que ambos tengan como función el desocultamiento y la presentación de lo que es, sin ser nada de lo que es. Además, en ambas filosofías, el ser, no obstante que posibilita la realidad misma del ente, resulta absolutamente reacio a toda aprehensión de carácter conceptual, pues el pensamiento está regulado naturalmente por la esencia de las cosas y ello le impide captar lo que no es una cosa, esto es, el ser que afecta a los entes y que ellos ejercen.

En el estudio consagrado por Heidegger a la doctrina de la verdad en Platón, el filósofo indicaba justamente que el desocultamiento del ente le competía al ser mismo y no a la idea, insistiendo, al respecto, sobre el momento genético del ser en el acto de su aparición desde lo oculto. Posteriormente, la idea misma fue reconocida como el ser del ente, con lo cual la verdad dejó de aludir al desocultamiento del ente provocado por el ser, para significar tan sólo el desocultamiento de lo que el ente es, o sea, de su aspecto. Por causa de esta tergiversación, la verdad se convirtió entonces en conformidad del espíritu con lo que el ente es, es decir, con su aspecto o idea.

Si vinculamos estas ideas sobre la desvirtuación de la noción originaria de verdad con la tesis tomista de la distinción real, obtendremos una sugestiva aproximación al texto heideggeriano.

En un primer momento, es el *esse* lo que desoculta lo real, en tanto que después tal papel le incumbe exclusivamente a la *essentia*; es decir, primeramente se ha pensado en el *esse* mismo, como aquello que desoculta el ente, pero luego, la *essentia* devora el *esse* y queda como la raíz única de lo real, pues es ella, ahora, la que desoculta y presenta lo que es: Con ello, acontece la disolución del ser en la esencia y, por ende, su desaparición del horizonte metafísico.

Teniendo, entonces, en cuenta la distinción real, creemos que Heidegger involucra injustamente al pensamiento tomista en la tergiversación de la idea de verdad como desocultamiento. En efecto, únicamente la verdad lógica resulta una adecuación de la mente con lo que es, pero

si ésta es posible, ello se debe a que el ente ha sido previamente desocultado por el *esse,* el cual establece la realidad en su estado de plena manifestación y apertura. En este sentido, el *esse* constituye el fundamento a-lógico de toda verdad lógica o predicativa. Por ello, el *esse* tomista satisface plenamente la exigencia heideggeriana, según la cual la verdad predicativa tiene que estar establecida por "un acto de patentización que *no* tiene carácter *predicativo*", ya que el *esse* cumple efectivamente tal requesito.

Para Santo Tomás, entonces, la verdad judicativa propiamente tal, se funda en la verdad como *ἀλήθεια,* es decir, en el desocultamiento del ente provocado por el ser (*esse*) como *actus essendi.* En concordancia con esto, el Aquinate expresa que la verdad lógica se da en el espíritu como adecuación, pero que ella supone el *esse* mismo de la cosa: "La verdad no está en las cosas, sino sólo en la mente,... pero se funda en el ser de la cosa" [2].

Por los motivos recién señalados, E. Gilson declara que "la verdad del juicio se funda menos sobre las esencias de las cosas, que sobre su esse" [3], porque si el *esse* no hubiese desocultado lo real y rescatado de la nada, la inteligencia no podría desentrañar el ente en su aspecto o idea, es decir, no podría saber lo que el ente es.

Si bien tal situación resulta inadvertida por el filósofo friburgués, nuevamente se palpa aquí la proximidad entre Heidegger y Santo Tomás, pues, para ambos, el ser mismo es el fundamento de toda conformidad entre el espíritu y lo que es, ya que el ser posibilita todo lo que es.

Santo Tomás ha reparado, entonces, en la razón misma que permite ser al ente posibilitando con ello la adecuación gnoseológica misma; pero no estima que la adecuación sea un cambio en la esencia de la verdad, como diría Heidegger, o sea, un falseamiento del sentido originario de verdad como desocultamiento, que se convirtió luego en verdad como conformidad; y ello porque el Aquinate considera que la adecuación entre el espíritu y la esencia de las cosas resulta el único canon de verdad para el pensamiento humano, aunque semejante conformidad mental suponga necesariamente la manifestación misma del ente causada por el ser (*esse*).

Dado entonces que el conocimiento está naturalmente adecuado a conocer lo que los entes son, es decir, su esencia, resulta absoluta-

---

[2] "*Veritas non est in rebus, sed solum in mente..., sed fundatur in esse rei*". *Sententiae,* 1, d. 33. Cf. asimismo *Sum. Theol.* 1ª, q. XVI, art. 1.

[3] E. Gilson, *L'être et l'essence,* p. 120.



mente imposible para la inteligencia aprehender el *esse* en su mismidad, pues el *esse non est ens* y, por no serlo, no tiene esencia y, al carecer de ella, se sustrae a la captación intelectual; al respecto, tal como lo afirma E. Gilson, "la esencia del *esse* consiste precisamente en no tener esencia".

También Heidegger, a pesar de todos sus esfuerzos por advertir el ser en sí mismo, o sea, por pensarlo en su verdad, ha notado vigorosamente la sustracción del ser frente a la mirada cognoscitiva, al encubrirse el ser en el seno de lo que es: "el ser se sustrae, al entrañarse en el ente"[4]. Y si el ser mismo no se deja advertir, ello se debe al hecho de que el ser, según lo afirma Heidegger en concordancia con Santo Tomás, "no es nada óntico, ni un elemento subsistente que esté siendo en el ente"[5], ni tampoco "una cualidad óntica que se deje verificar en el ente"[6], dado que "el *esse* no es un ente —como dice el Aquinate— sino aquello por lo cual el ente es".

Las fórmulas utilizadas al respecto por ambos pensadores presentan a veces una semejanza pasmosa; notemos, una vez más, como prueba fehaciente de ello, que tanto el *esse* como el *Sein* afectan por antonomasia al ente, sin confundirse en absoluto con lo que es y embozándose íntimamente en lo que es: "el ser es aquello más íntimo en cada cosa y lo que en ellas más profundamente está" (*Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius inest*), nos dice Santo Tomás; y Heidegger afirma decididamente que el ser es "lo que se oculta en el ὄν" (*was sich im ὄν verbirgt*).

Pero dado que el ser no es ente, aunque permite la aparición de éste y se disimula en él, el ser mismo no es, por paradójico que ello parezca, tal como al unísono lo afirman ambos filósofos: "No podemos decir que el ser mismo sea" (*Non possumus dicere quod ipsum esse sit*), dice rotundamente el Doctor Común, y Heidegger expresa al respecto, no sin menor convicción, que "sólo el ente "es", el "es" mismo, el ser, no es" (*Nur das Seiende "ist", das "ist" selber, das Sein ist nicht*).

La coincidencia expresiva e incluso especulativa de tales afirmaciones resulta en extremo sugestiva e indubitable, tal como se puede apreciar. Nuestra primera confirmación, en este sentido, sobre la cercanía existente entre el *Sein* y el *esse* la obtuvimos al leer la obra ya

---

[4] *Holzwege*, p. 310. Cf. además *Brief über den Humanismus*, p. 121.
[5] *Einführung in die Metaphysik*, p. 67.
[6] *Brief über den Humanismus*, p. 113.

citada de Max Müller, quien escribe lo siguiente: "De este modo, el ser de Heidegger no es comparable con el "ipsum esse" escolástico que es Dios; pero no es tampoco el "ens commune" o el "ens in communi", que es ciertamente sólo un "ens rationis". Como realidad no actual en sí y, por cierto, realidad que abarca todo, él es solamente comparable con el "actus essendi" que deja surgir desde sí las essentiae como los modi de su recepción que lo autolimitan" [7].

Es verdad, como sostiene este mismo autor, que sólo analógicamente podemos hablar del *Sein* en relación con el *esse;* lo que justamente nos interesa, por el momento, es marcar la profunda analogía existente entre ambos núcleos especulativos.

El conocido tomista francés L. -B. Geiger, comentando el texto recién transcripto de Max Müller, ha reparado también en la íntima semejanza de ambos datos metafísicos: "Yo no sé si Heidegger aceptaría esas aproximaciones. Confieso que ellas me han venido al espíritu más de una vez. Pero como ellas implican un monismo del *actus essendi*, más exactamente, del *esse* y, por consecuencia, del *Sein*, me he creído en la obligación de rechazarlas" [8].

La *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* anota asimismo las siguientes consideraciones sumamente significativas: "Sucede que en un horizonte de pensamiento muy diferente del suyo, la dificultad que Heidegger establece con lo que él llama la diferencia ontológica, recibe una solución en la filosofía de S. Tomás de Aquino con lo que llamamos la analogía del ser. Y los defensores de la filosofía de S. Tomás tienen razones para pensar que el objeto de la metafísica, si no es el ser en tanto que ser (dejando al término ser, en la lengua francesa, su significación a la vez sustantiva y verbal) es al menos el ente en tanto que ser, no solamente porque ellos pueden apoyarse sobre esta frase que asegura que 'ens dicitur ab esse' y, por ende, que todo ente, en todo lo que él es, no es nada más que el esse medido por su esencia, sino aún porque ellos tienen que tratar de pensar por cuenta propia lo que S. Tomás apunta con el nombre de ratio entis, y que no es ni del orden de la confusión del ente con el ser, ni del orden de lo que Heidegger llama la entidad (Seiendheit)" [9].

---

[7] M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 74.

[8] L. B. Geiger, "La philosophie existentielle", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Tome XXXIV, 1951, pp. 84-85.

[9] *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Tome XLIII, 1959, pp. 404-405.

La *ratio entis* mencionada en este texto, es decir, la razón de ser del ente, está indicada en la filosofía tomista, como hemos visto, por el *esse* como acto de ser, el cual constituye por ello el fundamento mismo de lo que es.

También para Heidegger, el ser resulta el fundamento del ente, pero hay que evitar de pensar el fundamento como algo racional, sino como aquello que hace subsistir al ente, tal como el filósofo lo afirma en su obra dedicada justamente al principio de razón o fundamento: "Al seguir el segundo tono, no pensamos más el ser a partir del ente, sino que lo pensamos como ser, a saber, como fundamento, es decir, no como ratio, ni como causa, no como fundamento racional o razón, sino como aquello que permite subsistir y que congrega" [10].

A lo largo de todo este trabajo, Heidegger acentúa el hecho de que el fundamento ha sido pensado habitualmente por la metafísica como algo que es, o sea, como un ente. Por ello, hay que tener en cuenta que si el ser funda el ente, no lo hace de ningún modo como algo óntico; de lo contrario, sucumbiríamos nuevamente frente al escollo que siempre debemos superar: el de confundir el ser con el ente.

Por tal motivo, Heidegger añade que el ser funda lo que es, sin ser nada de lo que es y que, por ello, él no puede tener ningún fundamento, ya que él es precisamente el único y verdadero fundamento. Si el ser como fundamento del ente tuviese, a su vez, un fundamento, el ser sería algo fundamentado y, por tal razón, se vería reducido a algo óntico, con lo cual dejaría entonces de constituir el fundamento último de lo que es, pues sólo el ente es algo fundado: "El principio de razón habla ahora como palabra sobre el ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿Qué significa entonces ser? Respuesta: ser significa fundamento. Con todo, el principio de razón como palabra sobre el ser, no puede querer decir: el ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra sobre el ser en este sentido, el ser sería entonces representado como un ente. Sólo el ente tiene, y por cierto necesariamente, un fundamento. El *es* solamente como fundado. El ser, sin embargo, porque él mismo es el fundamento, queda sin fundamento. En tanto el ser, él mismo fundamento, funda, permite ser al ente cada vez un ente" [11].

Heidegger, aprovechando las posibilidades de la lengua alemana afirma que el ser como fundamento (*Grund*) queda sin fundamento y que, por ello, resulta sin fondo, o sea, es el abismo (*Ab-Grund*).

---

[10] *Der Satz vom Grund*, p. 184.
[11] *Op. cit.*, p. 205.

Pero, si bien el ser se presenta como fundamento, somos presas del vértigo cuando tratamos de determinar qué significa ser y qué significa fundamento, a pesar de que la noción de fundamento responda al sentido del ser: "Ser significa fundamento y fundamento significa ser: aquí gira todo en círculo. Somos presas del vértigo. El pensamiento se precipita en la perplejidad. Pues no sabemos justamente lo que quiere decir "ser", ni lo que quiere decir "fundamento". Puesto que la palabra sobre el ser como fundamento responde a la cuestión por el sentido del ser, esta respuesta queda para nosotros hermética"[12].

Pues efectivamente, ¿qué es el ser aunque él haya sido determinado como fundamento? La respuesta de Heidegger no podría ser más desalentadora: "Por cierto, el ser — ¿qué es el ser? El es él mismo. El pensamiento futuro tiene que aprender a experimentar y decir esto. El "ser" no es Dios, ni un fundamento del mundo. El ser está más lejos que todo ente y está, sin embargo, más cerca del hombre que cada ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea ello un ángel o Dios. El ser es lo más próximo. Por cierto, la proximidad queda para el hombre lo más lejano"[13].

Aparentemente, parecería existir en este texto una contradicción con lo dicho anteriormente, pues Heidegger afirma aquí que el ser no es "un fundamento del mundo". Y decimos aparentemente, porque si el filósofo le rehusa al ser el carácter de fundamento, no es porque efectivamente no lo sea, sino porque teme, nos parece, que se considere el ser como un fundamento óntico.

El ser, por ende, es el fundamento de lo que es, pero no se debe pensar con ello que el fundamento esté al mismo nivel que lo fundamentado. Ya en *Ser y tiempo* el pensador friburgués afirmaba que su atención giraría en torno a lo que constituye el sentido y fundamento del ente (*was seinen Sinn und Grund ausmacht*) y en la *Introducción a la metafísica*, Heidegger destacaba que interrogar por el sentido del ser equivalía a preguntar por el ser como fundamento: "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada? Interrogamos por el fundamento mediante el cual el ente *es* y es lo que *es*, y no más bien la nada. En realidad, preguntamos por el ser. Pero, ¿cómo? Preguntamos por el ser del ente. Interrogamos al ente con respecto a su ser"[14].

---

[12] *Op. cit.*, p. 205.
[13] *Brief über den Humanismus*, p. 76.
[14] *Einführung in die Metaphysik*, p. 24.

En relación con esta última pregunta, la respuesta tomista no podría ajustarse más exactamente, puesto que el ente *es* en virtud de su *esse*, y es lo que *es* en virtud de su *essentia*. Por ello, como habíamos dicho hace un instante, el *esse* constituye, para Santo Tomás, la razón de ser o fundamento del ente; y conforme con la exigencia heideggeriana, el *esse* no es un fundamento de índole lógica o racional que lo convertiría en algo óntico. En este sentido, el *esse* como fundamento, lo mismo que el *Sein* heideggeriano, "hace ser al ente cada vez un ente", según el texto de Heidegger ya citado.

Pero la fundación del ente que le compete al ser, no acontece para Heidegger de manera unívoca, sino en formas múltiples y variadas: "En tanto que cada ente queda determinado por el ser, esto es, por el fundar, el ente mismo resulta cada vez fundamentado y fundado, y esto en las distintas formas, cuya multiplicidad y origen no pueden ser tratados aquí"[15].

Heidegger reconoce la polivalencia del ser, lo mismo que Santo Tomás, pues el ser (*esse*) no funda lo que es siempre de un mismo modo, lo cual significaría univocidad, ni tampoco de una manera completamente distinta, lo cual implicaría equivocidad. Justamente en esto, es decir, en la diversidad de la fundamentación misma estriba para el tomismo la analogía del ser (*ens*), afirmada también en cierta manera por Heidegger en el texto anterior y advertida asimismo en la *Introducción a la metafísica*: "Por ser opuesto a su esencia, sigue siendo difícil, e incluso quizás imposible, aislar un significado común, entendido como concepto genérico-universal, bajo el cual se pudieran subordinar, como especies, los citados modos del "es". Sin embargo, un rasgo único y determinado atraviesa todas esas significaciones"[16].

Efectivamente, el bronce es, el cristal es, el color de una flor también es, pero Heidegger comprueba que resulta imposible obtener un significado común de todas esas cosas que son, pues el ser de esos entes resulta en cada caso diverso; si no es posible obtener entonces una significación unívoca del ser, ya que no se puede "aislar un significado común", ni tampoco un sentido equívoco del ser, pues "un rasgo único y determinado atraviesa todas esas significaciones", ello se debe precisamente a que el ser (*ens*) es análogo, tal como Santo Tomás lo ha enseñado.

Según la doctrina tomista de la analogía del ser (*ens*), el "rasgo único y determinado" de todo lo que es consiste justamente en su *esse*,

[15] *Der Satz vom Grund*, p. 181.
[16] *Einführung in die Metaphysik*, p. 69.

ya que todos los entes coinciden en ser. El *esse*, por lo tanto, constituye el principio de unidad de lo real, lo que hace que todos los modos del "es" puedan convenir en un rasgo único. Pero si, al mismo tiempo, no resulta viable conseguir un sentido genérico del ser, es porque no todos los entes son del mismo modo, y si no lo son, ello proviene del hecho de que cada cual posee una peculiar manera de ser que está indicada por su esencia.

Los entes, por consiguiente, coinciden en ser, en que todos tienen *esse* y en que son gracias a él: he aquí el "rasgo único y determinado"; pero divergen entre sí por la *manera* de ejercerlo y poseerlo, es decir, porque no todos los entes tienen la misma *essentia*: he aquí la razón por la cual no es posible obtener un significado genérico y universal.

El *esse* constituye, entonces el principio de unidad de lo real, en tanto que la *essentia* constituye el factor de diversificación de lo que es. Si los entes son distintos entre sí, ello acontece, en consecuencia, porque no todos conjugan sus principios constitutivos *essentia* y *esse* de un mismo modo (univocidad), ni de una manera absolutamente distinta (equivocidad). Los entes coinciden en ser (*esse*), he aquí lo que evita la equivocidad; pero divergen en la manera de ser (*essentia*), he aquí lo que impide la univocidad.

Por tal motivo, el ser (*ens*) es análogo, idea reconocida por Heidegger, pero no explicada por éste en su sentido último, ya que únicamente la composición real entre *essentia* y *esse* parece dar una razón adecuada de la analogía del ente.

Si los entes coinciden en el ser y divergen por el modo de ser, ello se debe a que el *esse* resulta asumido por cada ente según su esencia, es decir, dado que el *esse* se encuentra especificado de tal o cual manera cuando es contraído por la *essentia*. Por consiguiente, la conjunción de la *essentia* y el *esse* se realiza en cada ente según una proporción particular; analogía no quiere decir más que eso, o sea, que todo ente conjuga sus elementos constitutivos según la proporción peculiar que se establece entre su ser (*esse*) y su modo de ejercerlo (*essentia*).

A tal respecto, como dice Santo Tomás, las cosas no difieren entre sí porque tengan ser, sino por el modo en que él les conviene: "Las cosas no se distinguen recíprocamente porque tienen ser (*esse*), ya que en esto todas coinciden. Luego, si las cosas difieren entre sí es necesario, o que el ser mismo sea especificado por algunas diferencias sobreañadidas de modo que, en las cosas diversas, el ser sea distinto según la especie, o que las cosas difieran porque el ser mismo conviene a las

diversas naturalezas según la especie. Pero lo primero es imposible, ya que al ente no se le puede agregar adición alguna, de acuerdo con el modo según el cual la diferencia se añade al género. Resulta, por ende, que las cosas difieren por el hecho de que tienen naturalezas diversas, las cuales adquieren el ser de distinta manera" [17].

El ser se presenta, entonces, como algo en sí mismo indeterminado, pero que se halla en la realidad efectivamente especificado por cada esencia particular, situación que también Heidegger ha notado, sin ofrecer no obstante su explicación: "Luego, la palabra "ser" es indeterminada en su significación y, al mismo tiempo, la comprendemos como determinada. El "ser" se muestra, pues, como un indeterminado en grado sumo... plenamente determinado" [18].

Si nos hemos detenido en la cuestión de la analogía del ser, es porque Heidegger reconoce como un problema capital la obtención del sentido de la variedad de las formas de ser: "El ser mismo está disperso en una multiplicidad, y un problema central reside en el hecho de obtener el plano para comprender la multiplicidad interior de las formas de ser a partir de la idea de ser" [19].

El pensador friburgués, sin embargo, no ha logrado alcanzar el plano mismo que le permitiría comprender la multiplicidad de lo que es, de la cual Santo Tomás nos ha ofrecido una explicación por medio de su tesis de la distinción real entre la esencia y el ser.

Pero, la razón última de esta tesis capital del tomismo, que traduce la estructura ontológica de lo real, está indicada, en última instancia, por la noción de participación entendida como dependencia causal. Al respecto, Heidegger ha reconocido que la diferencia ontológica entre el ser y el ente ha sido expresada en la metafísica occidental por la idea de participación, la cual constituye un tema predominante de su historia: "El ámbito temático de la metafísica occidental se caracteriza por la μέθεξις, la participación del ente en el ser, en el sentido de que se pregunta cómo el ente así participante deba determinarse a partir del ser. Este ámbito de la metafísica se basa en lo que mediante la μετοχή, el participio sin parangón, ἐόν, se nombra en una sola palabra: la duplicidad de ente y ser" [20].

---

[17] *Sum. Gent.*, I. 26.

[18] *Einführung in die Metaphysik*, p. 59.

[19] G. SCHNEEBERGER, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Bern, 1960, "Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger", p. 26.

[20] *Was heisst Denken?*, p. 135.

Habíamos ya notado que el participio (μετοχή) ὄν implica la duplicidad de ente y ser, justamente porque participa de la acción de ser expresada por el infinitivo. El ὄν y el *ens* indican "lo que está siendo", en lo cual se da la dualidad entre el estar siendo del ente y el ente mismo que está siendo, o sea, entre el ser y el ente. Pero no todas las filosofías, a pesar de que puedan haber reparado en la diferencia ontológica, han determinado del mismo modo el ser que incumbe al ente.

Para Platón, el estar siendo de lo que es le compete al ente gracias a su participación en la idea de lo que él es; de esta manera, el ser del ente, el ser que afecta a lo que es, está señalado por la ἰδέα, de la cual participa el ente para poder ser, al ser lo que él es, pues la idea constituye al ente en lo que el ente es.

Para Aristóteles, esta noción de participación, que marca la relación precisa que sostiene el ente con el ser en la filosofía platónica y que da, por ello, una cierta razón de la diferencia ontológica, se oscurece totalmente. El ὄν de Aristóteles también encubre la dualidad entre el ser y el ente, y el εἶναι significa precisamente el estar siendo de lo que es, o sea, su ser; pero el estar siendo del ente no quiere decir más que estar siendo lo que se es, de modo que el ser que ejerce el ente consiste en ser lo que se es. Y como el papel del εἶδος estriba en hacer que el ente sea lo que es, el ser del ente es la forma.

Por consiguiente, tanto en la filosofía platónica como en la aristotélica, ser, para el ente, significa exclusivamente, ser lo que se es; pero mientras en Platón la causa de ello es la ἰδέα que trasciende el mundo sensible, para el Estagirita es el εἶδος como acto inmanente al mundo del devenir.

Según Heidegger, la filosofía griega no pensó la diferencia ontológica entre el ser y el ente; pero nosotros creemos que no la pensó, no porque la haya olvidado o no haya reparado en ella, sino porque no la pudo pensar; y no la pudo pensar porque ella no existía. Y ella no existe, como ya lo hemos dicho, por la sencilla razón de que entre el ente y el ser del ente no se da ninguna diferencia ontológica sustancial, puesto que el ser del ente resulta lo que el ente es; y entre el ente y lo que el ente es (*essentia*), o entre el ente y lo que hace que el ente sea lo que es (*forma*), no existe evidentemente ninguna diferencia radical, de acuerdo con la cual pudiéramos decir que el ser no es ente, ni un elemento óntico del ente, ni nada que pudiese resultar apresable por el entendimiento, tal como Heidegger lo exige; pues la esencia, reconocida como el ser del ente, resulta cognoscible por la inteligencia y la forma también, de lo cual se desprende que ni la esencia, ni la forma, constituyen el verdadero ser del ente.

Por tal motivo, la filosofía griega no pensó en la diferencia ontológica justamente porque ella no existía; entre el ente y lo que el ente es, o, entre el ente y su entidad no se advierte efectivamente ninguna diferencia fundamental, pues la esencia constituye lo que el ente es y se identifica con lo que él es. La diferencia ontológica en la filosofía griega es, por ende, una diferencia meramente gramatical, pero no real, entre el ser y el ente.

Muy distinto, sin embargo, es el caso de Santo Tomás, para quien el ser del ente, esto es, el estar siendo de lo que es, no se reduce de ningún modo a ser únicamente lo que se es, o a estar siendo lo que se es, pues la tesis central de la metafísica tomista expresa que el ser (*esse*) del ente es realmente y metafísicamente distinto de lo que el ente es (*essentia*). Unicamente aquí la diferencia ontológica es una verdadera diferencia, pues el ser (*esse*) del ente no se confunde, ni se identifica en absoluto con la esencia del ente, es decir, con lo que el ente es. El ser (*esse*) resulta entonces diferente del ente, puesto que el ser (*esse*) se compone con la esencia para establecer lo que es (*ens*).

Heidegger afirma que no porque traduzcamos las palabras ἐόν y ἔμμεναι por ente y ser, o por ens y esse, se aclara la cuestión de la diferencia [21]. En efecto, el problema de la diferencia ontológica no se aclara por una simple traducción literal de los vocablos griegos por los latinos correspondientes; pero es que cuando Santo Tomás habla del *esse* como *actus essendi* no traduce meramente el εἶναι, sino que ello implica una concepción absolutamente determinada de la estructura metafísica de lo real completamente extraña a la especulación griega, y cuya expresión más cabal está indicada por la distinción y composición metafísica, en todo lo que es, del *actus essendi* con la *essentia*.

Por tal motivo, afirmamos decididamente que el Aquinate ha pensado la diferencia ontológica, implícita en la distinción real, y que, inclusive, por medio de esta última, ha proporcionado una razón de la diferencia entre el ser y el ente, si bien es cierto que no ha aludido a ella en sus obras tan marcadamente como Heidegger, aunque quizás nadie haya ido tan lejos como Santo Tomás en su conocimiento y explicación, tal como lo asegura el P. Lotz: "Según nuestra concepción, el Aquinate ya ha pensado efectivamente, a su manera, la diferencia ontológica misma y, con ello, la ha sacado del olvido. Nos atrevemos, por cierto, a decir, que él ha avanzado más lejos que ninguno en el

---

[21] *Was heisst Denken?*, pp. 136-138.

pensamiento de esta diferencia", aunque no la haya "llevado al primer plano tan expresivamente como Heidegger"[22].

Dijimos, hace un momento, que el sentido último de la distinción real y, con ello, la razón profunda de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, estaba señalada por la noción de participación comprendida como relación de causalidad. La idea de participación ocupa, hoy en día, un lugar de preeminencia en la metafísica tomista, tal como lo confirman algunos trabajos de los últimos años, especialmente la colosal y portentosa obra del P. C. Fabro, de reciente aparición, titulada *Participación y causalidad según Santo Tomás de Aquino*[23].

Mientras Platón advertía únicamente una participación de índole formal, aquélla de cada ente en su idea, Santo Tomás afirma, además de ésta, una participación de un carácter decididamente distinto e infinitamente más radical, que consiste en la participación del ente en el Ser mismo que es Dios. Por ello, el ser mismo de los entes no es más que un *esse* participado del *Esse* supremo, por lo cual el ente adquiere toda su realidad al participar del acto de ser: "Así podemos decir que el ente, es decir, aquello que es, sea, en tanto que participa del acto de ser"[24].

Habíamos notado, anteriormente, que el ente comporta un doble orden en su constitución ontológica, uno esencial (materia y forma, accidente y sustancia), y otro existencial (esencia y ser). Aplicando ahora la noción de participación resulta necesario decir que ese doble plano es un doble orden de participación: el primero puramente categorial o predicamental y el segundo trascendental. En el orden formal o predicamental, la materia participa de la forma y el accidente de la sustancia, en tanto que en el orden trascendental, la esencia participa del *esse*: "Así, por ende, por medio de su forma la cosa com-

[22] J. B. Lotz, "Das Sein selbts und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin", *M. Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, G. Neske, 1959, pp. 182-183.

[23] C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Nauwelaerts, 1961. En esta obra, el P. Fabro despliega la inagotable riqueza especulativa del *esse* tomista, interpretando bajo su luz la historia entera de la metafísica. La obra incluye, como capítulos, el artículo ya citado sobre la "Actualidad y originalidad del "esse" tomista", como asimismo el que versa sobre "El oscurecimiento del "esse" en la escuela tomista". En las presentes páginas, nos hemos apoyado sobre este magnífico esfuerzo del conocido tomista italiano, esfuerzo que constituye actualmente uno de los puntales más extraordinarios del tomismo y que ningún investigador tendría derecho a ignorar.

[24] "Ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum participat actum essendi". *De Hebdomadibus*, De María, III, p. 394.

puesta de materia y forma se hace participante del ser mismo de Dios, según un cierto modo propio. Por lo tanto, en la sustancia compuesta de materia y forma se encuentra un orden doble: el primero es el de la materia con respecto a la forma y el otro es el de la cosa misma ya compuesta con respecto al ser participado. Pues el ser de la cosa no es, ni su forma, ni su materia, sino algo que adviene a la cosa por la forma" [25].

El ser (*esse*) de los entes procede, entonces, del mismo *Esse* divino por participación y es aquí justamente que aparece la noción de causalidad, ya que "participar y ser causado —como lo afirma Gilson— son una sola y misma cosa" [26]. Por tal razón es que hablábamos de la participación como dependencia causal. Al participar el ente, en su esencia, del *Esse* subsistente, obtiene un *esse* que constituye el efecto más propio de la Causa primera: "El primer efecto de Dios en las cosas es el ser mismo, el cual suponen todos los otros efectos y sobre el cual se fundan" [27].

En consecuencia, Dios, como Causa primera de todo lo que es, causa los entes por una participación de su propio *Esse*, con lo cual adquieren un *esse* participado que los establece y constituye en su realidad. La causalidad divina es una causalidad constitutiva, porque Dios causa los entes, al transferirse a ellos por participación. En este sentido, expresa el P. Fabro: "Si Santo Tomás, por lo tanto, ha hallado la solución fundamental de la estructura de lo finito, por un retorno a la noción platónica de participación, tanto en el orden predicamental como en el trascendental, el hecho es más evidente aún en lo que respecta a la causalidad, pues la participación es ella misma, en su esencia, la causalidad, y los modos de participación son los modos de la causalidad. Se puede concluir de aquí que la doctrina aristotélica de la causalidad, limitada al devenir de las causas del devenir sensible, es ampliada y "salvada" por su incorporación en la participación, y no lo contrario. Pues el acto del *esse*, concepto propio del tomismo, alrededor del cual gira no solamente el problema de la estructura del ser, sino también el de la causalidad, está dominado por y fundado sobre la noción de participación" [28].

Heidegger ignora lamentablemente todo esto; y decimos lamentablemente, porque estamos convencidos de que tales ideas convergen

---

[25] *De Substantiis separatis*, c. 8.
[26] E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 156.
[27] *Compendium theologiae*, c. 68.
[28] C. FABRO, *Op. cit.*, pp. 193-194.

hacia el problema central de su filosofía y porque ellas resultarían una gran ayuda para la misma especulación del filósofo friburgués. Por su falta de conocimiento de la metafísica tomista, se comprende también su actitud negativa frente a la causalidad. Es verdad que tanto el *esse* tomista como el *Sein* heideggeriano hablan "transitivamente"; pero mientras Santo Tomás afirma que el *esse* creado es causado por el *Esse* increado, en tanto que aquél participa de éste, Heidegger se resiste a admitir la idea de causalidad en relación con el ser, porque la interpreta como una producción extrínseca de cosas, en la cual la causa quedaría totalmente ajena y extraña al efecto causado.

De aquí su insensibilidad frente a la idea de causa: "Ya sería tiempo, después de dos milenios y medio, de meditar qué puede tener que ver el ser del ente con cosas tales como "principio" y "causa". ¿En qué sentido es pensado el ser para que cosas tales como "principio" y "causa" resulten apropiadas para acuñar y asumir el ser-que-es del ente?" [29].

También en el texto fundamental sobre el carácter de la realidad ya analizado (Cf. p. 99), en el cual Heidegger critica la traducción de *ἐνέργεια* por *actus,* el filósofo alude al hecho de que lo real, entendido como lo ya actuado y conseguido, resulta explicado por una cosa (*Sache*) que lo precede, esto es, por la cosa originaria o causa primera (*Ur-Sache*), con lo cual el ente "aparece ahora a la luz de la causalidad de la causa efficiens" [30].

Lo que Heidegger sostiene, es que el *Sein* promueve la presencia misma de lo que es, al igual que el *esse* tomista, pero no en el sentido de una causa eficiente que sería un ente produciendo otro ente, con lo cual la causa produciría lo que es, quedando ajena y sin vinculación con lo que es. Tal idea de que el ente es promovido a la presencia en virtud del ser, aunque no resulte causado por una causalidad eficiente, queda nuevamente de manifiesto en el siguiente texto: "Esta diferencia entre ser y ente aparece, entonces, considerada desde el ente con respecto al ser, como la trascendencia, es decir, como lo meta-físico. Sólo que la diferenciación no es ninguna separación absoluta. Lo es tan poco, que en el estar presente (ser) resulta promovido lo que está presente (ente), pero, sin embargo, no resulta causado en el sentido de una causalidad eficiente" [31].

---

[29] *Was ist das - die Philosophie?,* pp. 26-27.
[30] *Vorträge und Aufsätze,* p. 50.
[31] *Zur Seinsfrage,* p. 16.

Si Heidegger rechaza la idea de causalidad con respecto al ser, reiteramos, es porque estima que la causa está al mismo nivel que el efecto; por ello, el ser no puede resultar la causa del ente, porque, en este caso, el ser y el ente, revistirían una misma cualidad, y ya sabemos muy bien que el ser no se reduce a nada óntico: "La presente pregunta por el por qué, no busca causas que tengan la misma naturaleza, ni estén en el mismo plano que el ente mismo" [32].

Por tal motivo, dado que el filósofo concibe la causalidad como la producción de un ente realizada por otro ente similar o, inclusive, por el ente supremo o Causa primera, la pregunta que trata de averiguar por qué hay ente y no más bien nada, no puede apuntar al conocimiento de la causa del ente; asimismo, si la interrogación mencionada preguntase causalmente, de acuerdo con la forma tradicional de la metafísica, según el hilo conductor del "por qué", el pensar del ser abdicaría en favor del conocimiento por representación [33].

Sin embargo, en el tomismo, como hemos visto, el ente no es causado como un producto por una causa que estuviese al mismo nivel que lo fundamentado, ya que el ente resulta causado por su participación en el Ser mismo, de modo tal que la causa (*Esse*) se transfiere y persevera como *esse* en lo que es. La causalidad, entonces, es la participación misma que Dios efectúa de su *Esse,* con lo cual la causa primera no está en el mismo plano que el ente, ni tampoco existe el peligro de abdicar en favor del conocimiento conceptual, pues el *Esse* divino trasciende infinitamente todo tipo de intelección humana.

En tal sentido, el P. Fabro nota pertinentemente que si "se corta este tenue hilo de la causalidad divina, no queda entre las manos más que el existente en su aparecer que surge desde la nada de su finitud temporal, y es esto lo que ha hecho con la filosofía moderna el fenomenólogo Heidegger" [34].

La filosofía tomista ha transformado, por ende, la noción de causalidad aristotélica por su asimilación a la idea de participación; de este modo, la causalidad tomista cumple la condición heideggeriana, según la cual, el Ser mismo es la causa de lo que es, sin por ello reducirse a nada de lo que está siendo.

Con esta idea de participación queda iluminado también el problema de la analogía del ente, al cual nos referíamos anteriormente. Si

---

[32] *Einführung in die Metaphysik,* p. 2.
[33] *Was ist Metaphysik?,* p. 22.
[34] C. Fabro, *Dall'essere all'esistente,* p. 419.

los entes son y tienen ser (*esse*), ello se debe, en primerísimo lugar, a que participan del Ser (*Esse*) mismo; y si todos los entes no ejercen el *esse* del mismo modo, es porque no participan del Ser de la misma manera, sino de acuerdo con su *essentia* particular.

Lo que participa del *Esse* es la esencia misma, la cual constituye el ente una vez que ha contraído el *esse* del cual participa; pero la esencia, por su parte, también participa por semejanza o imitación de los ejemplares divinos de todos los entes (participación platónica de carácter formal). Pero esta participación de las esencias en las ideas divinas, se subordina a la participación que las mismas esencias realizan del *Esse* imparticipado.

De este modo, los dos principios constitutivos de lo que es, a saber, la *essentia* y el *esse* proceden de Dios por participación; en este sentido escribe el P. Fabro: "Siguiendo la doble participación trascendental, en cuanto a la esencia y en cuanto al *esse*, existe también un doble elemento en la analogía: uno formal, según la imitación de la forma divina, el otro real, según la derivación de la causalidad divina" [35].

La esencia del ente participa de la idea correspondiente en Dios; pero ella no podría constituir lo real, si no recibiera el *Esse* mismo de Dios que la actualiza y establece como algo efectivo; la esencia constituye el acto formal del ente y ella es imprescindible en lo que es, pero ella no sería nada si no fuese acabada y perfeccionada por el *esse* mismo que constituye el acto real del ente. Por ello, decir que el ente participa en su esencia del *Esse* divino, o decir que la esencia es la que participa del *Esse* supremo, es expresar dos veces lo mismo, pues lo que participa del *Esse* es la esencia del ente, el cual queda establecido como ente, cuando la esencia asume el *esse* por participación. La esencia resulta creada, entonces, siguiendo la participación formal, como potencia susceptible de ser actualizada por el *Esse* divino del cual ella participa.

Por consiguiente, Santo Tomás ha asumido a Platón al adoptar la idea de participación, pero ha trascendido radicalmente la filosofía platónica, al establecer la participación en el Ser mismo. El Aquinate ha asumido también al Estagirita, al incorporar su noción de acto, pero ha rebasado decididamente la perspectiva peripatética, al advertir el ser mismo como acto.

---

[35] C. FABRO, *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 602.

Lo que Santo Tomás ha superado, en resumidas cuentas, es el orden meramente formal, tanto el platónico de la participación en la *ἰδέα*, como el aristotélico del acto como *εἶδος*, y ello se debe a su descubrimiento del ser (*esse*) mismo de los entes, como la raíz última y más real de todo lo que es: el *esse* como acto es la perfección constitutiva suprema del ente, participado por éste en su esencia.

Podríamos insistir y explicitar mucho más aún el caudal especulativo de estas nociones centrales de la metafísica tomista, pero ello no respondería a la finalidad de este trabajo. Sin embargo, si nos hemos detenido en ellas, lo repetimos una vez más, es con el objeto de comprender el sentido y el alcance mismo de las disquisiciones heideggerianas. Además, como los puntos de contacto entre la filosofía de Heidegger y la de Santo Tomás son considerables, hemos querido llamar la atención sobre la coincidencia de ambas posturas, en varios aspectos, con respecto al ser que incumbe al ente. Si hasta ahora hemos destacado la proximidad que existe entre el *Sein* heideggeriano y el *esse* tomista, y adelantado ya sus diferencias, en la próxima sección trataremos de que estas últimas surjan con la mayor nitidez posible.

4. *El problema de Dios*

Habíamos explicado recientemente que, para la filosofía tomista, los entes son y son lo que son gracias a su participación en Dios afirmado por el Aquinate como el Ser mismo subsistente: *ipsum Esse subsistens*. Mientras que los entes no son su ser (*esse*), sino que tienen ser y lo poseen por participación, Dios, en cambio, es su ser (*Esse*), y de él participan los entes para poder ser: "Se desprende, por lo tanto, que todas las cosas distintas de Dios no son su ser, sino que participan del ser" [1].

Los entes no consisten mera y simplemente en ser, sino en ser tales o cuales entes, o sea, en ser de tal o cual modo; ser, para los entes, no significa exclusivamente ser, sino ser tales, es decir, tener tal o cual esencia (hombre, planta, piedra, etc.). Por el contrario, Dios es, pura y simplemente, sin ser de tal o cual manera; dicho de otro modo, Dios es, sin ser esto o lo otro, por lo que El es su mismo Ser (*Esse*), sin ser tal o cual cosa.

---

[1] "Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse". *Sum. Theol.*, Iª, q. 3, a.4.

Por ello, resulta legítimo afirmar que Dios no tiene esencia, si por esencia entendemos lo que constituye a un ente en lo que él es. En este sentido, si Dios tuviese esencia, sería de tal o cual modo, pero El no es esto o aquello, sino que Es, sin ser en absoluto nada de lo que es. Por ello, Santo Tomás sostiene que Dios es el Ser mismo en estado puro y separado: *ipsum purum Esse.*

La diferencia ontológica, en consecuencia, resulta aplicable solamente al ente, porque el ente constituye "algo que es", en lo cual se da la distinción entre el sujeto que es (algo que) y el ser ejercido por él (es). Pero como Dios no es "algo que está siendo", o sea, como Dios no es un sujeto que ejerce el ser, puesto que El es el Ser mismo y nada más que el Ser en su plenitud absoluta, Dios no implica ninguna dualidad ontológica.

Pero si Dios efectivamente es, ¿cómo es posible que no tenga esencia? Santo Tomás establece, para satisfacer esta sed de inteligibilidad del pensamiento humano, la perfecta identidad en Dios entre su esencia y su ser: *ipsa essentia est suum esse* (*Sum. Gent.* I, c. 22).

La esencia de Dios, por ende, su naturaleza propia, consiste únicamente y exclusivamente en ser (*Esse*); si quisiéramos, entonces, pensar y conocer a Dios, tendríamos que tratar de concebir, como justamente lo dice E. Gilson, un *Es* en estado puro y subsistente; pero no tardaríamos en notar el fracaso de tal intento, pues nuestro espíritu regulado por lo que los entes son, esto es, por su esencia, no podría de ningún modo advertir aquello cuya esencia no se distingue de su mismo ser.

Sabemos que los entes son en virtud del *esse* que poseen por participación del *Esse* divino y procuramos conocer lo que ellos son, o sea, su esencia; pero no podemos saber qué significa, para ellos, estar siendo; pretendemos saber lo que son, pero no estamos capacitados para saber en qué consiste su ser, qué quiere decir ser, para los entes, que son de tal o cual modo. Sabemos también, agrega Santo Tomás, que Dios es el Ser mismo, pero no sabemos en absoluto qué significa, para Dios, ser; de aquí, que Dios resulte completamente desconocido en su esencia: *esse Dei est ignotum.*

La metafísica tomista, para traducir tanto la condición ontológica de los entes, como la de Dios, ha adoptado la siguiente terminología: las cosas son seres (*entia*) participativamente (*per partecipationem*), en tanto que Dios es esencialmente (*per essentiam*).

Sólo Dios es, entonces, verdaderamente, pues su esencia es su ser; las cosas, por el contrario, no son plenamente, porque su naturaleza

no consiste en ser, sino en ser de tal o cual forma, por participación de Quien *únicamente* Es.

Si Santo Tomás también emplea la palabra *Ens* para designar a Dios, no es porque efectivamente El sea un ente, sino porque al entendimiento le resulta difícil hablar de Dios, sin representárselo como algo que es; pero, como queda dicho, entes son únicamente las cosas, en tanto que tienen ser (*esse*) y lo ejercen de tal manera determinada (*essentia*); en este sentido, la *essentia* constituye el sujeto receptor que participa del *Esse*. Pero, como en Dios no se da un sujeto portador del *actus essendi,* porque El mismo constituye el Acto puro de ser, Dios no es un ente, o sea, algo que es, pues El es, sin ser algo.

Por insólito y sorprendente que pueda parecer, Heidegger le confiere a Dios la categoría de ente supremo, alcanzando con ello la cima de su desconocimiento de la metafísica tomista: "Aristóteles llama a la ciencia designada por él que examina el ente como ente, filosofía primera. Pero, ésta no considera sólo el ente en su entidad, sino que considera, a la vez, aquel ente que responde puramente a la entidad, el ente supremo. Este ente, *τὸ θεῖον*, lo divino, llega a denominarse, con una extraña ambigüedad, "el ser". La filosofía primera también es, como ontología, simultáneamente la teología del ente verdadero. Más exactamente habría que llamarla teiología. La ciencia del ente como tal es en sí onto-teológica" [2].

La ambigüedad mencionada por el filósofo, no es efectivamente ninguna ambigüedad, si consideramos la idea central del tomismo que afirma a Dios como el Ser mismo. Podría alegarse, en defensa de Heidegger, que el texto hace referencia expresa a Aristóteles únicamente, cuyo motor inmóvil es, en efecto, algo óntico, pues ha sido establecido finalmente como una forma pura.

Sin embargo, tal recurso resulta injustificado, porque el filósofo ha afirmado que toda la metafísica, y no solamente la aristotélica, posee una estructura onto-teo-lógica, como ya habíamos visto. Y si la metafísica está esencialmente constituída de tal manera, según Heidegger, es porque ella se reduce a una lógica del ente circundante (onto-lógica) o a una lógica del ente supremo (teo-lógica). Como si esto fue-

---

[2] *Holzwege,* p. 179 En el mismo sentido puede verse *Zur Seinsfrage,* p. 18, en donde Heidegger vuelve a notar con sorpresa que Dios es denominado "el ser".

ra poco, Heidegger declara que la teo-logía es "el enunciado del pensar representativo sobre Dios"[3].

Sin embargo, ya hemos advertido que el ser mismo se sustrae a todo esfuerzo de aprehensión intelectual, porque el entendimiento está ordenado a conocer lo que los entes son, pero no el *esse* de los entes, ni, infinitamente menos aún, el *Esse* mismo supremo.

Pero, sería interesante saber, inquiere Heidegger, por qué la metafísica tiene una índole onto-teo-lógica, lo cual equivale a preguntar cómo y de qué manera se introduce Dios en la filosofía: "La metafísica es teología, un enunciado sobre Dios, porque Dios llega a la filosofía. Se agudiza así la pregunta por el carácter onto-teológico de la metafísica en la cuestión: ¿Cómo llega Dios a la filosofía, no sólo a la moderna, sino a la filosofía como tal?"[4].

Interrogar por la esencia onto-teo-lógica de la filosofía primera significa entonces preguntar por la entrada de Dios en el ámbito filosófico. Observábamos en el capítulo anterior como el ser constituye el fundamento del ente; pero el fundamento será verdaderamente pensado como tal, cuando sea reconocido como el fundamento primero. Pero ello, el tema originario del pensar, es decir, el ser como fundamento primigenio, se presenta como la cosa originaria (*Ur-Sache*), como la causa primera. Esta, a su vez, sólo es pensada a fondo, en tanto que razón última de las cosas, como *causa sui*, como causa de sí misma, con lo cual queda establecido el concepto metafísico de Dios. De este modo se comprende, según Heidegger, la existencia del problema de Dios en el seno de la reflexión filosófica: "El objeto (*Sache*) del pensar es el ente como tal, es decir, el ser. Este se muestra en la forma esencial de fundamento. De acuerdo con ello, el objeto del pensar, el ser como fundamento, sólo resulta pensado fundamentalmente, si el fundamento es representado como fundamento primero, πρώτε ἀρχή. El objeto originario del pensar se presenta como la cosa-originaria (*Ur-Sache*), como la causa prima que corresponde al retroceso que se funda sobre la última ratio, la referencia última. El ser del ente es representado fundamentalmente, en el sentido de fundamento, sólo como

[3] *Identität und Differenz*, p. 50. También los autores que antes habíamos mencionado por su desconocimiento de la distinción real entre *essentia* y *esse*, cometen el mismo equívoco que Heidegger, al considerar a Dios como el ente supremo. Cf. E. FINK, *Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales: Ser-verdad-mundo*, *Episteme*, Caracas, 1957, pp. 242 y 249 y L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, p. 144.

[4] *Op. cit.*, p. 52.

causa sui. Con ello, se menciona el concepto metafísico de Dios. La metafísica tiene que pensar a Dios, porque el objeto del pensar es el ser, pero éste se esencia como fundamento de múltiples maneras: como Λόγος, como ὑποκείμενον, como sustancia, como sujeto" [5].

Tal explicación, sin embargo, resulta insuficiente para aclarar el sentido de la metafísica, porque ésta no piensa en lo diferente de la diferencia ontológica, o sea, en el ser del ente; pues "lo diferente se muestra como el ser del ente en general y como el ser del ente en lo más alto" [6]. Esto significa que la metafísica piensa siempre el ente, sea el ente circundante o el ente supremo, pero nunca el ser mismo del ente, tanto del ente finito como del ente infinito.

Por ello, la metafísica es lógica como onto-lógica, en tanto que ella "piensa el ente con respecto al fundamento común a todo ente como tal"; y ella es lógica como teo-lógica, al pensar "el ente como tal en total, o sea, con respecto al ente supremo que fundamenta todo" [7].

Heidegger tiene entonces razón al afirmar que delante de este Dios, como fundamento último de todo cuanto es y causa de sí mismo, el hombre no puede orar, ni caer de rodillas: "Esto es la causa como causa sui. Así reza el nombre objetivo de Dios en la filosofía. El hombre no puede orar a este Dios, ni ofrecerle sacrificios. Ante la causa sui, el hombre no puede caer de rodillas, ni hacer música delante de él o danzar.

"Conforme con esto, el pensar sin-Dios, que debe abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como causa sui, está más cerca quizás del Dios divino" [8].

Efectivamente, el hombre no puede rezar ante el Dios como causa sui, ni es tampoco lícito que lo pretenda, pues el Dios de la filosofía, en tanto que tal, constituye el primer principio del universo, y difícilmente podría el hombre dialogar con él. Pero esto no representa ninguna limitación para el orden filosófico; si Heidegger reprochase a la metafísica no haber alcanzado el sentido verdadero de Dios, porque lo establece como una causa completamente ajena al corazón humano, creemos que tal acusación sería injustificada.

La filosofía, al pensar en Dios, especula sobre el primer principio y fundamento de todo lo que es, que puede ser el motor inmóvil de

[5] *Op. cit.*, p. 57.
[6] *Op. cit.*, p. 69.
[7] *Op. cit.*, p. 69.
[8] *Op. cit.*, pp. 70-71.

Aristóteles o el *Esse* mismo de Santo Tomás. Pero Dios, así definido, no exige oraciones ni sacrificios por parte del hombre; y es comprensible que así sea, pues el Dios de la filosofía no es el Dios de la salud para el alma, sino tan sólo el Dios de la ciencia, tal como acertadamente lo expresa E. Gilson: "El Dios de la razón es el de la ciencia, el Dios de la fe es aquél de la salud"[9]. Por ello, mientras la filosofía atiende a Dios como razón última de lo que es, en cualquier sentido que fuere, la religión considera a Dios como un Padre todopoderoso que comprende nuestras miserias y necesidades, y que reclama, por ende, nuestro amor, ya que El es la única fuente de nuestra salud y bienestar espiritual.

Por tal motivo, todos los cargos dirigidos por Heidegger contra la filosofía cristiana, desconocen precisamente la distinción que recién hemos apuntado entre el orden de la inteligencia y el orden de la fe. Si los dos apuntan a Dios, ambos no consideran, sin embargo, el mismo rostro de Dios, aunque siempre se trate de una única y misma realidad. La distinción entre ambos planos implica tan sólo una cuidadosa discriminación de los aspectos que respectivamente entran en la visual del filósofo y del creyente. El filósofo advierte a Dios en su faz netamente intelectual y científica, en tanto que el creyente lo considera como su Salvador.

Heidegger afirma que cuando la teología cristiana asumió a la filosofía griega, ello constituyó un verdadero perjuicio para la fe. Ya sería tiempo —dice al respecto el filósofo alemán— que la filosofía cristiana meditara las palabras del apóstol San Pablo, quien considera una locura la sabiduría de este mundo[10].

Es verdad que pocas cosas le deben importar al cristiano, o, más bien, una sola, a saber, creer en la palabra revelada de Dios y en la redención efectuada por Cristo. Pero ello no impide al creyente, si él es un filósofo, buscar para el asentimiento de su fe, certidumbres racionales que satisfagan sus ansias de inteligibilidad.

En este sentido, resulta legítimo afirmar que Dios ha de ser buscado con la inteligencia y con la fe, lo cual no significa, por otra parte, que la fe no procure ningún conocimiento de Dios, y que conocer sea tan sólo conocer racionalmente; pero el conocimiento alcanzado por la fe, no es de la misma índole que el conocimiento intelectual, si bien ambos logran un saber de su objeto: "Conocimiento de fe y conoci-

---

[9] E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 22.
[10] *Was ist Metaphysik?*, p. 20.

miento de razón —nos dice Gilson— no son, por ende, ni de la misma especie, ni del mismo género"[11].

No parece entonces injusta la apreciación de Heidegger según la cual el cristiano no puede preguntar en forma radical, ¿por qué hay entes y no más bien nada?, ya que de antemano tiene una respuesta a su pregunta. Por tal motivo, la idea de una "filosofía cristiana" equivale a "hierro de madera", o sea, es un contrasentido, porque no se puede interrogar ni investigar un problema ya resuelto por la fe.

Nuevamente, se advierte aquí la confusión entre ambos tipos de conocimiento, el de la fe y el de la razón. Si el filósofo cristiano atiende a la Revelación para filosofar, es porque estima que ella encierra datos de suma importancia para el pensamiento reflexivo. Ello no significa, con respecto a la idea de creación, que ella actúe como un supuesto filosófico incontrovertible, tal como parece insinuarlo Heidegger; pero si es verdad que ella no actúa como un presupuesto, resulta innegable que ella constituye un elemento filosófico de extrema significación y alcance especulativo. Y sería verdaderamente inaudito que el filósofo rechazara tal idea por el solo hecho de que ella fuese objeto de su creencia. ¡Cómo si el filosofar tuviese necesariamente que prescindir de ciertos datos, porque ellos le sugerirían la solución del problema o, por lo menos, le suministrasen valiosos informes!

Por ello, ideas tales como la de creación, lejos de entorpecer la labor filosófica o de resolver el problema capital del filosofar que consiste en saber por qué hay cosas y no más bien nada, proporcionan una información valiosa para la solución misma del problema.

Por otra parte, sería absurdo negar la influencia efectiva que ha ejercido el cristianismo sobre la filosofía en general. Nos hemos referido, al respecto, a la idea de creación, pero no sería menos instructivo si aludiésemos al pasaje bíblico en el cual Dios le revela a Moisés su propio nombre: "Yo soy El que es". Uno de los elementos que jugó precisamente un papel de la mayor importancia en el descubrimiento mismo de Dios como el *Esse* puro y subsistente fue, sin lugar a dudas, el texto recién citado. Y nadie podría negar la inmensa riqueza especulativa y la enorme sugestión filosófica de esta idea extraordinaria, según la cual Dios es concebido como el Ser en sí mismo.

La frase bíblica recién citada nos da ocasión, asimismo, para distinguir, una vez más, entre fe e inteligencia, si reparamos en las diversas interpretaciones que ella ha experimentado. Tanto San Agustín

---

[11] E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 18.

como Santo Tomás creen en el mismo Dios y ambos lo afirman incluso como el Ser, de acuerdo con el texto del Exodo. Pero los dos teólogos no circunscriben el término ser, referido a Dios, del mismo modo; mientras que para San Agustín, como frecuentemente ha sido notado, Dios es lo que por antonomasia está siendo, es decir, la esencia suprema, para Santo Tomás Dios es, sin ser algo que está siendo, pues El es el Ser mismo.

Por ello, si bien tanto San Agustín como Santo Tomás alcanzan con su fe el mismo Dios, no podríamos decir, sin embargo, que ambos lo alcanzan con la inteligencia del mismo modo. Y ello acontece porque el orden filosófico, aunque se inspire y asuma la Palabra revelada, tiene sus ordenadas y abcisas propias. Y acaso, si lo único que importa es proporcionar una solución al enigma del ser, ¿negaríamos que las explicaciones que San Agustín y Santo Tomás nos brindan sean inauténticas porque toman en cuenta el texto bíblico? Por el contrario, si sus explicaciones resultan sumamente atendibles y satisfactorias para la inteligencia, ello demostraría que la autoridad que la fe reconoce a las páginas de la Biblia, es de sumo provecho para la filosofía misma.

Por lo demás, y para cerrar esta breve disquisición sobre el problema de la filosofía cristiana, de suma actualidad, todas las diatribas dirigidas contra ella por Heidegger parecen desvanecerse, cuando el mismo filósofo afirma, en el "Diálogo con un japonés", que la teología selló su iniciación filosófica y que ella cerrará también su tarea especulativa: "Sin este origen teológico yo no habría alcanzado nunca el camino del pensar. Pero origen queda siempre futuro" [12].

Destacábamos, hace un momento, la importancia inapreciable de la idea de creación que revolucionó decisivamente el ámbito filosófico. Paralelamente, la noción de causalidad se revistió de una significación desconocida por el mundo griego; al respecto, según el P. Fabro, la innovación que introdujo en el filosofar la idea de creación consiste "en la mediación de la causalidad que llena el hiatus entre la nada y el Ser, y hace aparecer el ente. El pensamiento griego, Aristóteles por ejemplo, no ignora la causa, pero porque ella solamente alcanza las *formas* (accidentales y sustanciales) del ente y no el ser mismo, ella se reduce al proceso físico y no propiamente metafísico del ser; ella es causa de mutación y no de "fundación" del ser, porque el devenir, que es el campo de la causalidad, está presentado en la eterna suce-

[12] *Unterwegs zur Sprache*, p. 96.

sión de las formas, en un mundo que se encuentra siendo lo que él es fuera de Dios e independientemente de él"[13].

El *Esse* divino causa efectivamente el ser (*esse*) de los entes y, por ende, es causa también de la misma causalidad predicamental de los entes, es decir, de la causalidad propia de las formas accidentales y sustanciales. Dios es la causa primera de todo cuanto es y el hecho de serlo no implica que El sea algo que es, puesto que, como exactamente lo dice Santo Tomás, Dios es el mismo Ser infinito: "Pero según la verdad, la causa primera está por encima del ente, en tanto que es el mismo ser infinito, pues ente se denomina aquello que participa en modo finito del ser; y esto es proporcionado a nuestro intelecto, como fue dicho en el libro tercero del de Anima, de donde sólo es comprensible por nuestro intelecto aquello que tiene una quididad que participa del ser; pero la quididad de Dios es el ser mismo, por lo cual está por encima del intelecto"[14].

Este texto compendia las ideas que desarrollábamos en el capítulo anterior; en él se pone de manifiesto la razón por la cual el ser rebasa nuestra inteligencia. El ser mismo de los entes resulta remiso a nuestro entendimiento, porque éste se adecúa únicamente a la esencia o quididad de los seres que participan del ser; y Dios trasciende inconmensurablemente nuestras posibilidades intelectivas, porque su esencia o quididad se identifica con su ser.

Teniendo en cuenta que "el ser mismo es el acto último participable por todas las cosas, aunque él mismo no participa de nada"[15], Santo Tomás puede decir que Dios está en los entes e "íntimamente". Pero si bien Dios constituye la fuente última de toda participación y se transfiere a los entes como *esse,* Dios no se confunde, de ninguna manera, con el ser mismo de lo que es. Muy por el contrario, el Aquinate advierte el peligro del panteísmo y afirma claramente que Dios no es el *esse* de las cosas, ilustrando su argumentación con una hermosa metáfora: "Toda criatura se comporta hacia Dios, como el aire con respecto al sol que ilumina. Pues, así como el sol brilla por naturaleza

---

[13] C. FABRO, "Actualité et originalité de l' "esse" thomiste", p. 255.

[14] "Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem decitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cujus objectum est quod quid est ut dicitur in tertio de Anima, unde illud solum est capibile ab intellectu nostro, quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum". *In Librum de Causis,* lect. VI.

[15] *De Anima,* 6, ad 2 um.

y el aire se hace luminoso al participar de la luz del sol, así sólo Dios es por esencia, ya que su esencia es su ser: toda criatura, sin embargo, es ente participativamente, pues su esencia no es su ser"[16].

El aire posee, por ende, algo del sol, desde el momento que se torna luminoso al participar de su luz; del mismo modo, el efecto se asemeja a su causa, pero tan sólo en cuanto a la formalidad recibida, pero no en cuanto al modo (*essentia*) de tenerla, según el juicio del P. Fabro: "El efecto que participa es ciertamente semejante a la causa participada *en cuanto a la formalidad recibida*, pero, al mismo tiempo, es desigual *en cuanto al modo* de tenerla, constituída por la diferencia metafísica de la participación"[17].

En este sentido, nos parece que cuando Heidegger afirma que "el ser no es Dios", coincide con Santo Tomás para quien, como vemos, el *esse* de los entes tampoco es Dios; podría afirmarse, no obstante, que Heidegger no alude al ser de los entes sino que niega que Dios sea el ser mismo. De todos modos, lo que se advierte palpablemente, en todas las reflexiones heideggerianas acerca de Dios, es su desconocimiento de la noción del Ser divino como *Esse* puro y subsistente, lo cual marca, quizás, una de las lagunas más notables del pensamiento de Heidegger. Por tal motivo, ignora también que la causalidad y la creación no son concebidas por Santo Tomás en un sentido puramente óntico, por cuanto la creación no es una producción extrínseca de cosas, ya que los entes son creados por una Causa de la cual participan.

Posiblemente, todas estas limitaciones de Heidegger provengan de su desconocimiento de la noción de *esse* de la metafísica tomista, pues su crítica a la idea de acto no alcanza en absoluto al ser como acto (*esse ut actus*), sino tan sólo al ser en acto (*esse in actu*) que es el ente mismo. Esta noción de ser (*esse*) como el acto por excelencia, es decir, como perfección real y constitutiva del ente resulta, como lo hemos dicho, el descubrimiento más precioso de Santo Tomás: "El progreso principal de la noción tomista de *esse* —escribe el P. Fabro— consiste precisamente en tratar el *esse* como "acto" y en declararlo perfección *κατ' ἐξοχήν*, lo cual constituye una verdadera revolución con respecto al aristotelismo y al platonismo y, puede ser, con respecto a todas las principales formas históricas de la filosofía que concentran el acto sobre la forma y sobre la esencia"[18].

---

[16] *Sum. Theol.*, Iª, q. 104, ad 1.
[17] C. Fabro, *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 425.
[18] *Op. cit.*, p. 222.

Ya hemos destacado la convergencia entre el *esse* tomista y el *Sein* heideggeriano consistente en que ambos posibiliten la presencia misma de lo que es, ocultándose íntima y profundamente en el ente, sin ser nada de lo que es. Además, tanto para Heidegger como para Santo Tomás, el ser que afecta al ente y por el cual el ente es, resulta remiso a toda representación conceptual. Santo Tomás advierte que "el ser es aquello que más inmediatamente e íntimamente conviene a las cosas" [19], y Heidegger comprueba, al respecto, que el ser es aquello que por antonomasia incumbe al ente.

Sin embargo, estas últimas apreciaciones heideggerianas implican únicamente la convicción de que el ser que afecta al ente, no es nada óntico; tal convicción podría coincidir simétricamente con la postura tomista, si el *Sein* de Heidegger fuese también el acto de ser (*actus essendi*) que se compone real y metafísicamente con la esencia y del cual el Aquinante expresa, lo mismo que el filósofo alemán, que él "no es un ente, sino aquello por lo cual el ente es". Dicho de otro modo, tanto para Heidegger como para Santo Tomás, ser es lo que por antonomasia concierne a lo que es y el ser del ente se distingue del ente mismo que está siendo; pero mientras Heidegger no sobrepasa en absoluto tal determinación, Santo Tomás advierte el ser (*esse*) como un componente real del ente, como un acto perfectivo y constitutivo de lo que es. Heidegger distingue, tan sólo, el ser, del ente, en tanto que el Angélico, amén de esto, establece y define la estructura de lo real como una composición real y metafísica entre la esencia y el ser; por ello, Santo Tomás no sólo distingue el ser, del ente, sino que diferencia también realmente el ser, de lo que el ente es, o sea, de su esencia.

A este respecto, coincidimos plenamente con la afirmación realizada por Max Müller según la cual "no hay, para Heidegger, ninguna tesis sobre el ser como respuesta a la cuestión del ser" [20].

Por lo tanto, las determinaciones de Heidegger sobre el ser no rebasan el orden meramente descriptivo y fenomenológico, en tanto que Santo Tomás parece alcanzar la estructura metafísica misma de lo que es. Para convencernos de ello, bastará que reparemos en la determinación más frecuente que Heidegger nos brinda del ser: "Ser del ente significa: el estar presente de lo presente, la presencia de lo presente" [21].

---

[19] "Esse est illud quod inmediatius et intimius convenit rebus". *De Anima*, a 9.

[20] MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 105.

[21] "Sein des Seienden heisst: das Anwesen des Anwesenden, die Präsenz des Präsenten". *Vorträge und Aufsätze*, p. 141.

El ser del ente constituye la presencia misma de lo que es, aunque ella sea distinta del ente mismo que está presente. Pero, si confrontamos esto con la explicación metafísica que nos ofrece Santo Tomás, según la cual el ser es un principio constitutivo, es decir, el acto real del ente participado del Ser (*Esse*) mismo subsistente, resulta fácilmente advertible la distancia entre ambas posturas.

Por otra parte, Heidegger nos dice que "el estar presente quiere decir, sin embargo: el durar de lo que ha llegado a desocultarse" [22]. Si bien tal idea apunta al acto de emergencia y presentación de lo que es, Heidegger no nos entrega, en ninguna parte, la razón última de tal esfuerzo desentrañante. Por ello, el ser del ente sigue siendo un misterio insondable, ya que su génesis resulta una autopresentación que no tiene otra causa más que sí misma; en este sentido, señalamos la precisa observación del P. Fabro: "En la perspectiva heideggeriana, el surgimiento o la autopresentación del ser está establecida, en principio, "más acá" de toda fundación que no sea el aparecer que se establece por sí mismo" [23].

Heidegger ha conferido suma importancia al momento genético del ser, pero su afirmación de que el ser proviene "desde lo oculto", resulta sumamente insatisfactoria. Y si sostenemos que la aparición del ser desde lo oculto, que se establece como presencia en virtud de sí mismo, sigue siendo insondable, no es por problematizar una situación que sería sin más comprensible de suyo, sino para llamar debidamente la atención sobre la insuficiencia de semejante actitud, cosa que, por otra parte, el mismo filósofo ha reconocido: "pero de súbito resulta pleno de misterio, puesto que advertimos y reparamos hacia dónde remite a nuestro pensar, aquello que llamamos presencia" [24]. El ser del ente constituye el estar presente o la presencia de lo que llegó a desocultarse; pero el filósofo no traspasa tal caracterización, por cuanto no sabe lo que significa, para el ente, estar presente.

Muy distinta, al respecto, es la situación en la metafísica tomista, para la cual, la aparición y la presencia de lo que es, proviene del *esse* participado por la esencia que actualiza a ésta y la sitúa en lo real como algo efectivo; por ende, el ser del ente no se autoestablece, como en Heidegger, sino que halla su fundamento último en la participación del *Esse* mismo que, al causar el ente, se inscribe en él.

[22] *Op. cit.*, p. 220.
[23] C. FABRO, "Actualité et originalité de l' "esse" thomiste", p. 481.
[24] *Vorträge und Aufsätze*, p. 142.

Habíamos notado anteriormente, sin embargo, que la noción de presencia no constituía la única determinación del ser, y que ella queda insuficiente, por cuanto el ser mismo se sustrae en su esencia. Heidegger mismo ha notado que la idea de presencia no agota el ser, pues éste se sustrae íntimamente y esencialmente, aunque se nos remita como presencia: "el sustraerse es la forma como el ser se esencia, es decir, como se remite en tanto que presencia" [25].

Esto sería un indicio de que el ser respalda y funda la presencia de lo que es, sin confundirse e identificarse completamente con ella, tal como es el caso del *esse* tomista. Lo que resulta notable, es que aunque el ser se nos remita como presencia, la esencia misma del ser se oculta en la sustracción (Cf. *Der Satz vom Grund,* p. 110), por lo que la presencia, si bien constituye la única determinación positiva del ser que Heidegger discierne, no es la que traduce su esencia profunda.

La determinación heideggeriana del ser como la presencia o el estar presente de lo que es, no excede en nada el dominio puramente fenomenológico de lo que aparece y se muestra, si bien Heidegger ha advertido, con la idea de la sustracción del ser, la limitación intrínseca de semejante actitud. La noción de presencia (*Anwesen*) parecería designar únicamente la condición o estado de lo real, en tanto que la noción tomista de *esse,* como acto de ser, sobrepasa esa determinación de carácter óntico, pues el ser ha sido establecido como un elemento constitutivo de lo que es, que se compone con la esencia y se distingue de ella real y metafísicamente.

Al atribuir Santo Tomás la idea de acto al ser mismo, es decir, al afirmar con esto que el ser mismo del ente constituye el principio real de perfección y acabamiento de la esencia, el Aquinate alcanza la estructura metafísica misma de lo que es, estructura puramente inteligible y que, por serlo, resulta absolutamente reacia a todo intento de mostración fenomenológica.

Heidegger, por el contrario, parece haberse detenido en la corteza exterior y visible de lo que es con su noción de "presencia", sin penetrar en la intimidad ontológica del ente, porque su postura fenomenológica lo obliga a rechazar cualquier elaboración especulativa que no se atenga a lo que meramente aparece y se muestra por sí mismo. En este sentido, el P. Welte escribe acertadamente: "Ellas (las

---

[25] "das Sichentziehen ist die Weise, wie Sein west, d.h. als An-wesen sich zuschickt", *Der Satz vom Grund,* p. 122.

determinaciones fenomenológicas) pretenden captar el dato que se muestra (*Sich-Zeigendes*) tal como se muestra, y no elaborar, al respecto, una teoría relativa a lo que que él puede ser fuera de esta manifestación en la que él se muestra a sí mismo"[26].

Pero, si de lo que se trata, como dice Heidegger, es de "hacer aparecer el ser del ente", de modo que "el ser mismo llegue a lucir", la obra publicada por el filósofo demostraría contundentemente el fracaso de tal intento y, con ello, la limitación más seria de la fenomenología.

Quizás, no sería ningún atrevimiento intelectual afirmar que Heidegger ha realizado un análisis fenomenológico del *esse* tomista, sin llegar propiamente a divisarlo como tal. Si el ser perseguido por Heidegger fuese, entonces, el *esse* como *actus essendi*, como a menudo lo hemos sospechado, ello explicaría satisfactoriamente el hecho de que Heidegger no pueda pensar el ser en sí mismo y mostrarlo en su verdad, pues el *esse* resulta esencialmente reacio a convertirse en fenómeno. El *esse* como tal es absolutamente remiso a aparecer y mostrarse como tal, porque él, hablando con rigor, propiamente no es, pues sólo el ente es y únicamente el ente puede brindarse y aparecer, si bien él es, en toda su realidad, en virtud del *esse* que posee.

Por ello, si el afán heideggeriano de fenomenizar el ser no ha dado hasta ahora resultado, ello se debe, como lo estamos adelantando, a que el *esse* no es un dato susceptible de resultar fenomenizado. Si el ser del ente es lo más real, como dice Heidegger, pues "el ser es más que el respectivo ente"[27], y, sin embargo, nunca se brinda en sí mismo, ¿no indica ello que la fenomenología fracasa cuando se arroga los derechos de una ontología auténtica?

También el *esse* tomista, lo mismo que el *Sein* heideggeriano, resulta lo más real en el ente, pues establece la realidad misma de lo que es; pero si el *esse* no se muestra, a pesar de constituir el elemento más real y decisivo de lo que es, ello indica que no todo lo real es fenomenizable, o sea, que no todo lo real se somete a la mostración fenomenológica. Tal situación marcaría, posiblemente, el fin de la fenomenología y el comienzo de la metafísica.

---

[26] B. WELTE, "Remarques sur l'ontologie de Heidegger", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome XXXI, 1947, p. 383.

[27] "das Sein ist seiender als das jeweilige Seiende". *Brief über den Humanismus*, p. 113.

Es cierto que también el *esse* tomista, lo mismo que el *Sein* de Heidegger, se sustraen, en última instancia, al conocimiento humano. Ya hemos dicho que el pensamiento se mide exclusivamente por la esencia de las cosas y que, por ello, no puede aprehender el *esse* mismo de los entes, pues él no tiene esencia. Sin embargo, ello no significa que no podamos conocer el papel exacto del *esse* en la intimidad de lo real y establecer, al respecto, tal como Santo Tomás lo ha hecho, la estructura metafísica de lo que está siendo.

E. Gilson expresa, en una pequeña obra, verdadera joya filosófica, que toda ontología tiende hacia el ser como la fuente ontológica de todo lo que es; y si bien Santo Tomás con su noción de *esse* ha logrado alcanzar tal ámbito, le resulta imposible hablar propiamente de él, porque el *esse* trasciende la esencia, y al trascenderla excede también, por ello, nuestra capacidad gnoseológica: "Cierto filósofo de hoy ha reprochado a los metafísicos de antaño de haberse detenido en torno al problema del ente (*das Seiende*) sin abordar francamente el del ser (*das Sein*). Puede ser que nosotros desconozcamos el sentido exacto del reproche, porque la verdad nos parecería más bien, que las metafísicas más profundas, desde Platón a Tomás de Aquino y, más lejos, hasta nuestro propio tiempo, hayan sentido la necesidad de sobrepasar el plano de la esencia para alcanzar aquél de la fuente y causa de la esencia. Sea lo que fuere de las otras, la metafísica del *esse* constituye el caso típico de una ontología que rehusa expresamente de atenerse al nivel del ente y tiende hasta aquél del ser, que es la fuente del ente. Es verdad que una vez allí, el metafísico no puede evitar, sino muy raramente, hablar del ser de otro modo que con el lenguaje del ente, pero aquellos que se lo reprochan hacen exactamente la misma cosa. Uno diría que ellos cometen la misma falta, si es que ella fuese tal. Pero ello no es una falta. El error consiste solamente en anunciar que a partir del mañana, se comenzará a hablar seriamente del *Sein* nada más que para decir que ya sería buena hora de hablar de él. El entendimiento no tiene más que un lenguaje, que es el de la esencia. De lo que está más allá de la esencia no se puede decir nada, sino que es y que es la fuente de todo el resto, pero es necesario saberlo y decirlo, pues tomar la esencia por el ser es una de las causas más graves de error que amenazan a la metafísica" [28].

Este texto, que alude claramente a Heidegger y que no podría ser más exacto, resume y puntualiza la cuestión que venimos tratando.

---

[28] E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 171-172.

El ser es en sí mismo incognoscible; pero a pesar de no saber en qué consiste el *esse* de los entes, Santo Tomás lo ha determinado como un elemento constitutivo del ente que sostiene la presencia sensible de éste y que constituye su acto inteligible último.

Así como hablamos del acto de amar y decimos que el acto de amar es el amar mismo, para Santo Tomás el ser también es un acto, el acto de ser justamente. Por ello, si se emplea para el ser el término acto y no el de acción, como lo nota el P. Fabro, ello se debe a que el *esse* no ejerce ninguna acción; la acción y el dinamismo le competen al ente mismo, pero no al *esse,* el cual, después de haber actualizado la esencia, permanece inmóvil en el seno de lo que es: "El ser es algo fijo y quieto en el ente" [29].

Otra diferencia entre el *esse* y el *Sein* que ya hemos acentuado, radicaría en que Heidegger, al identificar el ser con la presencia de lo que es, lo ha ligado, en cierto modo, a la conciencia, pues "el ser mismo nos pertenece", ya que "sólo con nosotros puede esenciarse como ser, esto es, presentarse" [30].

El *esse* tomista, por el contrario, de ninguna manera se supedita al hombre, puesto que él posibilita tanto la conciencia del hombre como todo otro ente. Por ello, mientras para Heidegger, el ser es el acto de presencia del ente, para Santo Tomás el ser es el acto mismo de ser del ente; el ser como presencia, aunque insuficiente para el mismo Heidegger, se ubica en un horizonte óntico-fenomenológico, en tanto que el ser como acto, es decir, como la perfección real última de la esencia, se remite al orden metafísico.

La circularidad notada por Heidegger entre el ser y el ente, ya que "el ser nunca se esencia sin el ente, y nunca el ente es sin el ser" [31], también se da para el Aquinate en el orden circundante; pero Santo Tomás advierte que únicamente en el orden creado existe tal solidaridad entre el ser y el ente, ya que en Dios semejante reciprocidad ontológica no tiene sentido. Y como en Dios se identifican, por otro lado, su ser y su inteligir, El es la razón no sólo de nuestro ser, sino

---

[29] "Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente". *Sum. Gent.*, I, c. 20.

[30] *Identität und Differenz,* p. 24. Nuestra palabra "presencia" no traduce quizás completamente el contenido del término *Anwesen,* pues la terminación *wesen* indica el esenciarse y la realización misma del ser, en tanto que el prefijo *an* señala el contacto con el hombre. Por ende, el vocablo *Anwesen* como esenciarse-para, o ser-ante, no podría verter mejor el matiz fenomenológico de la postura heideggeriana.

[31] *Was ist Metaphysik?,* p. 46.

también la de nuestra comprensión intelectual, pues nuestro *esse* participa del *Esse* divino mismo, así como nuestro intelecto participa de la misma Inteligencia suprema.

Resulta comprensible que Heidegger se haya iniciado por senderos poéticos debido a que no puede lograr una experiencia intelectual del ser; y si bien el tomismo, como actitud filosófica frente a lo real, afirma la imposibilidad de pensar el ser en su verdad, ¿sería ilegítimo declarar que el cristianismo brinda la oportunidad inconmensurable de experimentar y asumir el Ser mismo?

Efectivamente, y gracias al sacramento por excelencia de la religión católica, la Eucaristía, el hombre puede, diariamente, nada menos que recibir e incorporarse el *Esse* divino, metafísicamente velado bajo los accidentes del pan. Es Dios mismo, *latens Deitas,* como dice Santo Tomás es el doctor y el poeta sublime de tan indecible e impentía; allí está realmente presente, aunque oculto a los sentidos, el Ser eterno y subsistente. Por ello, la Eucaristía constituye, en el plano religioso, la confirmación más plena del orden metafísico; no por nada, Santo Tomás es el doctor y el poeta sublime de tan indecible e impensable misterio de fe.

En este momento, Dios no es ya la cuestión de la causa sui, sino el Dios ante el cual es necesario caer de rodillas y adorar; pero el Dios, al cual se debe amar, no es otro, en su esencia, que el Ser mismo en su infinita pureza y plenitud.

CONCLUSION

Ha llegado entonces el momento de realizar el balance final de estas páginas. A lo largo de ellas hemos procurado verter el pensamiento heideggeriano con la mayor fidelidad posible, tratando de destacar constantemente la intuición fundamental que recorre toda su obra. Quizás, sería innecesario repetir la profunda atracción y el enorme placer intelectual que nos han proporcionado las disquisiciones heideggerianas en torno al ser del ente. Tampoco sería menester recalcar la profunda originalidad del filósofo friburgués, quien posee el innegable mérito de haber planteado en el presente el problema del ser con el mayor vigor y penetración.

Si en algunos momentos nos hemos permitido criticar su obra, sobre todo por su desconocimiento de la metafísica tomista, ha sido, entre otros motivos, con el objeto de despejar los equívocos que afectan la reflexión del filósofo y que limitan su labor especulativa.

Estamos completamente seguros, al respecto, que la noción tomista de *esse,* como acto de ser, toca el centro mismo del extraordinario y genial esfuerzo heideggeriano. El pensador friburgués ha logrado advertir el ser, clara y distintamente, como el núcleo capital de la realidad, ignorando al único pensador de la historia de la filosofía, que también llegó a discernir el ser mismo del ente como el dato supremo de todo lo que es.

Por ello, tanto Heidegger como Santo Tomás coinciden en haberle reconocido al ser mismo del ente un cierto espesor metafísico; y es esta convergencia efectiva hacia un mismo núcleo ontológico de dos actitudes mentales históricamente tan distintas, lo que nos ha llevado a realizar el presente trabajo. Por otro lado, la enorme significación filosófica de tal coincidencia se nos ha manifestado como el testimonio más contundente de la objetividad del pensamiento y de la autenticidad misma de la cuestión del ser del ente.

Por tal motivo, el hecho de que el filósofo alemán desconozca la noción tomista de *esse,* no obstante su negatividad, se tornaría en cierto modo positivo, ya que Heidegger habría coincidido con Santo Tomás, sin saberlo, en afirmar la prioridad metafísica absoluta del ser sobre el ente.

Por ello, no vacilamos en declarar que Santo Tomás y Heidegger concuerdan en el esfuerzo central que anima sus reflexiones, por cuanto ambos filósofos han vislumbrado el mismo misterio del ser; en tal sentido, nos adherimos al siguiente texto de E. Gilson, que traduce exactamente la afinidad que estamos apuntando: "Dos doctrinas que toquen el misterio pueden no tener nada en común, pero si el misterio que tocan es el mismo, si ellas lo aceptan y si, en lugar de volverle la espalda, le presentan la cara, ¿no se comunicarán en su aspiración más profunda? [1].

No creemos que se pudiese expresar mejor la proximidad existente entre la filosofía tomista y la heideggeriana. Inclusive, frecuentemente hemos tenido la impresión de que el *Sein* heideggeriano murmura e insinúa el *esse* tomista, a pesar de las diferencias ya anotadas entre ambos; y si resulta comprensible que en el *Sein* de Heidegger palpite, en cierto modo, el *esse* de Santo Tomás, ello se debe a que el misterio avistado por ambos, es el mismo y único misterio del ser.

Por tal razón, las expresiones ya analizadas de "oscurecimiento del *esse* tomista", por una parte, y "olvido del ser", por otra, nos parecen expresiones estrechamente vinculadas. Y, ¿comentaríamos acaso un desplante intelectual, si nos atreviésemos a decir que la primera expresión es la causa y el origen de la segunda? ¿No será que el ser ha sido olvidado, como justamente sostiene Heidegger, debido a la tergiversación del *esse* tomista? El olvido del ser, ¿no es el olvido del *esse* auténtico de Santo Tomás?

Y aventuramos tales interrogantes porque, según nuestro criterio, la desvirtuación de la tesis central del tomismo que versa sobre la distinción real y metafísica, en los entes, entre la esencia y el ser, señala el verdadero y lamentable viraje de la historia del ser.

A menudo nos hemos remitido a esa distinción, en el curso de este trabajo, dado que ella incide inmediatamente en la metafísica de Heidegger. La mencionada tesis ha cautivado nuestro espíritu, porque nos ha permitido iluminar, con su profunda significación filosófica, no sólo la cuestión del ser en la obra heideggeriana, sino asimismo el problema del ser como tal.

Sin duda alguna, Heidegger ha constituído no sólo para nosotros, sino posiblemente para muchos tomistas, un incentivo poderoso para la reivindicación del *esse* del Aquinate. Por ello, resulta lícito afirmar

---

[1] E. Gilson, "El tomismo y las filosofías existenciales", *Sapientia* Nº 4, 1954.

que el filósofo friburgués ha contribuído a la reactualización de la metafísica tomista. En este sentido, la filosofía heideggeriana colabora, con su pujanza y seducción, a que el tomismo demuestre hoy, su fecundidad de siempre. No titubeamos en expresar, por ende, que el *Sein* heideggeriano constituye el testimonio más precioso de la legitimidad especulativa del *esse* tomista.

A este respecto, nuestras ansias intelectuales se verían colmadas, si el filósofo alemán tomase contacto con la concepción del ser propia de Santo Tomás. De todos modos, resulta extremadamente sugestivo para la reflexión filosófica, el hecho de que ambos pensadores coincidan en su aspiración fundamental, al haber reconocido, en el seno del ente, la presencia silenciosa e inefable del ser, como aquello en virtud de lo cual todo es.

El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras se complace en presentar al público la obra del Prof. Raúl Echauri sobre el problema del ser en la filosofía de Martin Heidegger. El autor del presente trabajo se desempeña actualmente como profesor en la Facultad de Ciencias de la Educación (U. N. L.), en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Paraná y en la Universidad Católica de Santa Fe.

El Prof. Echauri ha cursado estudios superiores de filosofía en la Universidad de Friburgo (Alemania), gracias a la beca que en el año 1959 le otorgara la Fundación Alexander von Humboldt. Esta oportunidad le valió un inapreciable contacto con prestigiosos investigadores del viejo mundo, permitiéndole asimismo la realización del trabajo que hoy ofrecemos al lector.

La presente obra no sólo se empeña en desentrañar y brindar una exposición objetiva del problema del ser en Heidegger, lo cual hasta ahora muy pocas obras han conseguido, sino que también lleva a cabo una fecunda confrontación con las tesis centrales de la metafísica tomista. Este encuentro entre Heidegger y Santo Tomás pone de relieve la intuición fundamental que anima a ambos pensadores y logra crear una atmósfera especulativa sumamente eficaz en torno a la cuestión central de la reflexión filosófica.